ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

73e ANNÉE JUILLET-AOUT et SEPTEMBRE-OCTOBRE 1972 Nos 432-433

IMAGES D'ISLAM

(*suite*) (*)

L'Islam a jailli sous la forme d'une épopée : or une histoire héroïque s'écrit avec l'épée, et celle-ci assume dans ce contexte religieux une fonction sacrée ; le fait d'enlever la vie n'a plus le même caractère que dans une histoire profane ; le combat est une ordalie, comme en climat biblique. La genèse d'une religion équivaut à la création d'un type moral et spirituel apparemment nouveau, et même nouveau *de facto* sous certains rapports contingents ; ce type, dans l'Islam, consiste en l'équilibre — paradoxal au point de vue chrétien — entre la contemplativité et la combativité, puis entre la sainte pauvreté et la sexualité sacralisée : l'Arabe — et l'homme arabisé par l'Islam — a pour ainsi dire quatre pôles, à savoir le désert, l'épée, la femme, la religion. Chez le contemplatif, les quatre pôles s'intériorisent : le désert, l'épée et la femme deviennent autant d'états ou de fonctions de l'âme ; Dieu n'est pas uniquement le Seigneur tout-puissant, il se révèle également comme Amour immanent, dans la mesure où la Puissance est profondément comprise.

Sur le plan le plus général et a priori extérieur, l'épée, c'est la mort, celle qu'on donne et celle dont on assume le risque, en sorte que son parfum est toujours présent ; la femme représente une réciprocité analogue, elle est l'amour qu'on reçoit et celui qu'on donne, et elle incarne ainsi toutes les vertus généreuses ; elle compense le parfum de la mort par celui de la vie. Le sens le plus profond de l'épée est qu'il n'y a pas de noblesse sans un renoncement

(*) Voir *E.T.* de mai-juin 1972.

à la vie, et c'est pour cela que le vœu initiatique des Soufis — en tant qu'il se rapporte historiquement au « pacte du Contentement divin » (*baï'at er-ridhwân*) — comporte la promesse de combattre jusqu'à la mort, laquelle est corporelle dans le cas des guerriers - martyrs (*shahîd, shuhadâ*) et spirituelle dans celui des derviches, des « pauvres » (*faqîr, fuqarâ*). La symbiose de l'amour et de la mort, dans le cadre de la pauvreté et en face de l'Absolu, constitue tout l'essentiel de la noblesse arabe, si bien que nous n'hésitons pas à dire que c'est là la substance même de l'âme musulmane primitive.

Au point de vue des données objectives du phénomène arabo-islamique, il importe d'avoir conscience du fait que l'Islam possède essentiellement une dimension politique qui fut étrangère au Christianisme primitif et que même le Christianisme devenu religion d'état ne possède qu'à titre d'adjonction profane ; or la politique divise par sa nature en raison de la diversité des solutions possibles et des qualifications individuelles. Les Compagnons du Prophète furent donc politiquement divisés par la force des choses, et l'enjeu ne fut rien de moindre que la victoire finale et durable de l'Islam ; ils vivaient l'un à côté de l'autre comme des systèmes clos, à l'instar — somme toute — des perspectives religieuses, qui elles aussi se côtoient sans se comprendre ; chacun s'identifiait, en son être même, avec sa propre intuition du bien et de l'efficace. La remarquable stabilité des institutions islamiques à travers toutes les vicissitudes de l'histoire prouve que les Compagnons ne songeaient pas à suivre des ambitions mondaines, qu'il y avait au contraire au fond de leurs dissensions un souci d'immutabilité ou d'incorruptibilité ; bref, ils se tenaient chacun enfermé dans son point de vue, avec un saint entêtement, si l'on peut dire, la rigidité de leur attitude étant fonction de leur sincérité (1).

---

(1) Toutefois, il eût été contraire à la nature des choses qu'une sainte rigidité fût inconditionnelle, étant donné le caractère contingent de ses motifs : avant la fameuse « bataille du Chameau », les Compagnons furent sur le point de se réconcilier, mais le combat s'engagea par la faute de subalternes qui avaient intérêt à la scission.

Dans l'enchevêtrement des destins qui nous préoccupent ici, il y a le cas étrange de Fâtimah. Incarnant la sainteté la plus pure, selon la tradition unanime, elle fut mise à l'écart, frustrée, oubliée ; elle fut traitée avec dureté, à l'occasion, même par le Prophète son père. Il y a là tout le drame d'une âme céleste prédestinée à être la martyre de la vie terrestre ; son abaissement est comme l'ombre portée de son élévation, les individus humains apparaissent dans son destin comme les instruments cosmiques de sa douloureuse alchimie. Il y a de cela également dans le cas de la Sainte Vierge, traitée non sans quelque froideur par l'Evangile et passée largement sous silence par tout le Nouveau Testament, pour réapparaître ensuite avec d'autant plus d'éclat ; un exemple analogue, dans un monde totalement différent, est celui de Sitâ, épouse de Râma, jamais heureuse sur terre mais divinisée au Ciel, ou encore celui de Mâyâ, mère de Bouddha, quasiment oubliée mais glorifiée ultérieurement sous la forme de Tara, « Mère de tous les Bouddhas » ; nous rappelons ici ces choses pour montrer que les destins des saints de première grandeur manifestent des symbolismes qu'il serait vain d'analyser au seul point de vue des responsabilités individuelles. Pour ce qui est de Fâtimah, l'attachement de la sainte à son père se heurta, après la mort de celui-ci, à l'inflexibilité du premier calife, qui en lui refusant certaines faveurs élémentaires n'avait en vue que la rigidité des principes de l'Islam, lesquels en réalité pouvaient donner lieu à une interprétation plus large dans le cas particulier ; mais ce fut le destin de Fâtimah d'être privée des consolations de ce bas-monde. Cet exemple est typique pour les oppositions entre Compagnons : ce qui s'entrechoque, ce ne sont pas les passions, ce sont les bonnes volontés, inspirées par une mentalité totalitaire toujours prête aux alternatives irréductibles.

Le drame des Compagnons est somme toute celui de la subjectivité humaine : il n'y aurait pas de problème s'il n'y avait que des bons et des mauvais, mais le grand parodoxe est l'existence de bons qui sont différents au point de ne pas se comprendre ; différents moins par nature que par situation et

vocation. Les grands poèmes épiques, tels l'Iliade ou le Chant des Nibelungen, montrent dans toute leur tragique grandeur cet enchevêtrement des tempéraments, des positions, des responsabilités, des devoirs et des destins : lutte à l'extérieur, dans le courant des formes, mais unité à l'intérieur, dans l'invariable quête de la Lumière libératrice.

***

Si nous voulons rendre compte maintenant des dissensions entre Compagnons sous le rapport du détail politique, nous rappellerons tout d'abord que les Compagnons ne se trouvaient pas, comme les Apôtres, à l'abri d'une *pax romana* ; ils étaient fondateurs et défenseurs d'empire, toute question de perspective religieuse mise à part. La situation de l'Islam naissant fut complexe du fait de l'inévitable rivalité, d'une part entre les Koraïschites maîtres de l'Islam et les Bédouins devenus héros des conquêtes, et d'autre part, chez les Koraïschites eux-mêmes, entre les Hâchimites et les Omayyades, les premiers — le clan du Prophète — représentant un point de vue strictement religieux (*dînî*), et les seconds, — clan de son ancien adversaire Abû Sofyân, — un point de vue soit plus particulièrement politique, soit même proprement mondain (*dunyâwî*). L'élément-noyau auquel s'opposa la marée montante des Bédouins victorieux et enrichis — représentés surtout par les villes de Bosra et de Koufa — fut du reste, non la seule tribu Koraïsch dont le Prophète était issu, mais aussi les Compagnons médinois (*ançâr*) du Prophète, leur ensemble constituant précisément l'aristocratie spirituelle désignée par les termes de « Compagnons » (*çahâbah*) ; mais en outre, il y eut également, à l'antipode de cette rivalité d'un caractère très général, l'opposition entre les Alides et tous les autres prétendants au califat. Toutes ces oppositions furent dans la logique des choses — que l'on songe à la genèse sanglante de la Chrétienté latine aux temps de Clovis et de Charlemagne ! — et il n'y a nullement lieu d'attribuer les luttes, sur un plan où seule l'épée peut décider, à des questions d'intérêt personnel ; l'histoire elle-même prouve le contraire, et mon-

tre que parallèlement au jeu des contingences historiques il y eut un déploiement des plus hautes valeurs morales, sans parler de l'immutabilité du moule sacré de la vie *spirituelle et sociale* (1).

Un point qu'il importe peut-être de relever ici est le suivant : la gamme de l'âme arabe s'étend de la plus violente impulsivité jusqu'à la plus généreuse sérénité (2) ; mais d'une part, cette âme n'est pas seule à avoir ces caractères et ces dons, — elle leur confère toutefois une allure originale du fait précisément de l'impulsivité, — et d'autre part elle les a légués par l'islamisation dans une plus ou moins large mesure à des peuples étrangers, aux nomades ou

---

(1) La question de savoir s'il faut ajouter crédit aux légendes dépeignant les vertus des quatre premiers califes est vaine, car ces vertus sont nécessaires et évidentes pour des raisons quasi ontologiques, le phénomène religieux ayant ses lois propres. Les histoires pieuses ne peuvent rien y ajouter ni rien en retrancher, mais elles ont en tout cas la valeur d'indications ; elles révèlent, sinon toujours des faits exacts, du moins un idéal authentiquement vécu et un style religieux.

(2) Ce mélange d'agressivité et de générosité qui caractérise les purs Arabes nous rappelle un petit incident dont nous fûmes témoin parmi les Bédouins du Yémen : deux femmes en dispute se tenaient par les cheveux et s'invectivaient comme des furies, mais tout à coup elles en eurent assez et se lâchèrent, chacune allant dignement de son côté comme si de rien n'était ; nous n'avons jamais pu oublier l'expression de détachement qui soudainement embellissait leurs visages. Dans le même ordre d'idées, le témoignage suivant, émanant d'un voyageur anglais, mérite d'être rapporté ici : « Qu'un camp soit attaqué à l'improviste par une bande de cavaliers ennemis poussant de grands cris, la femme bédouine n'a absolument rien à craindre pour elle-même. Les lois du désert la tiennent pour inviolable. Ses hommes peuvent être tués, ses fils être obligés de s'éparpiller et de s'enfuir, mais les femmes de la tente sont en sécurité. Dans de telles circonstances elles restent assises dans leurs tentes, en se lamentant et pleurant doucement, mais elles savent que les vainqueurs ne leur toucheront pas un cheveu. L'enlèvement de femmes est impossible dans la guerre arabe. Quand les pillards victorieux ont encerclé et éloigné les chameaux et les moutons, il leur est permis par des lois bien définies de s'approprier dans les tentes certains articles, mais ceux-ci seulement. Le butin légitime inclut les tapis, les cafetières et les tentes de rechange, si une famille en possède plus qu'une. Ils peuvent prendre également de la nourriture s'il y en a beaucoup, mais doivent laisser une tente pour la patronne de chaque famille et assez de nourriture pour une durée

semi-nomades surtout. Les faits historiques qui illustrent la magnanimité arabo-musulmane sont nombreux, et nous en rappellerons ici deux exemples : le calife Omar, après la prise de Jérusalem, renonça à prier dans la basilique que le patriarche avait mise à sa disposition, afin d'éviter que ce sanctuaire ne soit revendiqué plus tard par les Musulmans ; les Sarrasins renoncèrent à la conquête de Tolède parce que la reine de cette ville se montra sur les remparts en disant aux assaillants que le roi son mari était absent (1). En somme, ce désintéressement particulier qu'est la générosité confère à la force sa lettre de noblesse ; la force se doit d'être généreuse dans la mesure où elle est légitime (2).

---

définie. Rien de ce qu'une femme porte sur elle ne peut être pris, et pas un doigt n'a le droit de la toucher. Il en résulte que tout bijou que porte une femme est totalement en sûreté, et de même sa selle à chameau. Toutes ces lois sont établies explicitement et avec minutie ; les violer serait déshonorer le nom honorable et la noblesse (*sharaf*) des assaillants aujourd'hui victorieux. Nul ne peut se permettre de risquer un tel déshonneur dans le désert... Un Bédouin se rendant prisonnier à un autre lors d'une bataille ou d'une razzia... est en sûreté et a droit à un bon traitement... et la personne qui a accepté la capitulation doit garantir la sécurité de son prisonnier avec sa vie. » (H.R.P. Dickson : *The Arab of the Desert*, Londres 1951). Ce qui importe ici, c'est que ces mœurs existent, qu'elles se sont maintenues à travers des siècles chez les Bédouins et qu'elles manifestent par conséquent un aspect du caractère arabe, en dépit des traits qui, dans d'autres circonstances, peuvent les contredire ; aussi convient-il de ne pas perdre de vue tout ce que la chevalerie chrétienne et le culte chevaleresque de la dame doit aux Musulmans.

(1) Dans ce cas, l'honneur chevaleresque entra en jeu également ; on ne voulait pas se battre contre une faible femme, fut-elle entourée de guerriers.

(2) La grandeur d'âme de Saladin — un Kurde — est bien connue. Ce qu'on sait moins, c'est que le Sultan turc Mahomet II, avant de prendre Constantinople, avait offert à l'Empereur byzantin le libre départ des citadins et, pour l'Empereur, un royaume dans le Péloponèse ; mais l'Empereur refusa, livrant ainsi la ville au massacre, lequel fut d'ailleurs moins terrible que lors de la prise de la ville par les Croisés, ou lors de la prise de Jérusalem par ces derniers. Que l'on nous comprenne bien : il ne nous viendrait pas à l'esprit de contester que les Arabes en particulier et les Musulmans en général ont commis des injustices et des crimes, comme toutes les collectivités éthniques, religieuses ou politiques, mais nous sommes bien obligé de signaler ici un trait positif de la

Mais revenons aux luttes des Compagnons, qui sont à l'origine de la scission entre Sunnites et Chiites. On peut se demander de quoi se plaignent les partisans d'Alî et de ses fils : Alî fut calife, de même Hassan (1) ; si tout l'Islam dépend d'eux, pourquoi n'ont-ils pas réussi ? Car de deux choses l'une : ou bien l'Islam devait vaincre de par la Volonté divine, donc par définition en quelque sorte, car une religion qui n'arrive pas à s'imposer n'est pas divinement voulue ; ou bien Alî et sa descendance ont perdu la partie, et alors l'Islam ne dépend pas d'eux, ce qui apparaît avec d'autant plus de force que les artisans de l'expansion musulmane — laquelle est le grand miracle extrinsèque de l'Islam — furent précisément les califes que les partisans d'Alî rejettent. En tout état de cause, on ne saurait mieux desservir une religion qu'en déclarant que les premiers croyants furent dans leur majorité, et au sommet, incapables d'en garantir la pureté et que cette incapacité finit par s'imposer.

D'aucuns nous diront qu'Alî et ses fils ont été traîtreusement assassinés ; sans doute, mais pourquoi le Prophète lui-même n'a-t-il pas subi le même sort au début de sa mission ? C'est évidemment parce que la personne du Prophète s'identifiait providentiellement à la réussite de l'Islam ; une religion est, ou elle n'est pas. Si Dieu suscite une religion, c'est parce

---

mentalité arabe puisqu'il semble échapper, pour dire le moins, à la majorité des Occidentaux. On ignore en général, sincèrement ou volontairement, que les Musulmans furent plus tolérants et plus cléments, en moyenne, que les Chrétiens du Moyen Age et de la Renaissance, et on attribue abusivement à la mentalité chrétienne l'indifférentisme laïque et l'humanitarisme franc-maçonnique — évidemment tolérants — des Etats modernes.

(1) Il est difficile à l'Occidental de deviner qu'un contemplatif comme Hassan fils d'Alî ait pu épouser une femme après l'autre, non pour le plaisir de divorcer, mais pour répandre la semence du Prophète, ce qu'il considérait comme sa fonction particulière ; il tomba victime de la haine des Omeyyades, fort intéressés à l'extinction des Alides leurs rivaux. Il faut savoir que le Prophète a légué à sa communauté non seulement le Koran et la Sounna, mais aussi sa famille (*âl*), à savoir les chérifs, dont la présence perpétue celle de Mohammed d'une manière indirecte et par une sorte de bénédiction ; le Chiisme met tout l'accent sur cet élément.

qu'il veut qu'elle réussisse ; si elle ne réussit pas, elle n'est pas de Dieu ; c'est peut-être une confrérie d'Esséniens ou de Pythagoriciens, mais ce n'est pas une religion (1). Lors de la bataille de Siffîn, qui aurait été décisive si elle avait été terminée, l'armée d'Alî se révolta à la suite du stratagème — utilisé par le parti adverse — des feuilles du Koran fixées au bout des lances ; le simulacre d'ordalie qui s'ensuivit ne pouvait être que désastreux pour Alî, et celui-ci le savait. L'armée aurait pu ne pas se révolter ; si en fait elle refusa d'obéir, à qui la faute ? Si Alî avait été sous tout rapport ce que ses partisans plus ou moins extrémistes voient en lui, à savoir le pivot exclusif de la religion, la chance eût été avec lui ; les hommes pouvaient le trahir, mais la chance ne pouvait le déserter à un moment crucial pour l'Islam. A n'en pas douter, Alî fut un saint et un héros de première grandeur, mais non un homme d'Etat (2) ; son adversaire Moawiyah, fondateur de la dynastie omeyyade, ne fut certes ni un saint ni même un preux, mais ce fut en tout cas un habile politicien et un gouverneur capable (3). Si Alî, comme Moa-

(1) Ce qui ne signifie certes pas que tout ce qui réussit soit de Dieu, car il est des réussites qui sont fonction d'une pente et d'une glissade, non d'un prodige et d'une montée.

(2) En politique, le critère de la valeur d'une action est l'efficacité ; or Alî, à qui ses partisans attribuent les qualités d'infaillibilité et d'omniscience, bref en qui ils voient le sommet de toute perfection humaine concevable, a inauguré son califat en destituant Moawiyah, mesure qui fut non seulement inefficace, mais désastreuse pour l'Islam ; s'il en est ainsi, pourquoi a-t-il pris cette mesure ? Car de deux choses l'une : ou bien il croyait atteindre son but, et alors il s'est gravement trompé ; ou bien il prévoyait les conséquences de sa décision, et alors pourquoi l'a-t-il prise ? On a absurdement prétendu qu'il était trop intègre, et trop soucieux d'imiter le Prophète, pour accepter un compromis, alors qu'il le fit précisément à Siffîn, et alors que le Prophète lui-même ne dédaignait nullement les compromis politiquement avantageux avec les idolâtres.

(3) On a dit de Moawiyah qu'il fut le plus mauvais des monarques religieux mais le moins mauvais des monarques mondains, ce qui est presque une boutade mais n'en contient pas moins une signification plausible. Aux adversaires de sa dynastie, on peut objecter qu'elle assura la grandeur et la stabilité de l'empire arabo-musulman, et que la dynastie abba-

wiyah le pensait, avait mérité l'anathème, ou si les trois premiers califes l'avait mérité, comme le pense le parti adverse, tout l'Islam tomberait avec eux, car on ne conçoit pas de religion dont les principaux artisans fussent des traîtres et des imposteurs ; l'un d'eux, Abû Bakr, a même été immortalisé par le Koran (Sourate « Le Repentir », 40).

Si le Prophète avait désigné son gendre Alî comme son successeur, à l'exclusion de tout autre personnage, comment s'expliquerait-on que ni Abû Bakr, ni Omar, ni Othmân, ni Aïshah, — ces intimes des intimes et ces fidèles des fidèles, — ne l'aient su, et que la grande majorité des autres Compagnons l'aient également ignoré, ou qu'au contraire tous ces Compagnons et l'épouse bien-aimée l'aient su et aient agi de propos délibéré à l'encontre de la volonté expresse du Prophète ? Ou encore : pour prouver que seuls Alî et les Alides ont droit au califat — ou à l'imâmat — on se réfère à telles paroles de Mohammed, ce qui est insuffisant étant donné que leur caractère isolant et accentuant relève du principe pour ainsi dire « hénothéiste » de la dialectique orientale, lequel consiste précisément à exprimer en mode absolu ce qu'on veut simplement souligner. Quelles qu'aient pu être les sentences mohammédiennes relevant l'excellence d'Alî, il en est d'autres qui relèvent l'excellence d'Abû Bakr ou d'Omar et qui, de ce fait, limitent ou corrigent la portée des sentences sur Alî ; les commentateurs sont les premiers à savoir que les *ahâdîth* même authentiques peuvent se contredire et que, dans ce cas, ils se complètent ou se nuancent mutuellement (1).

---

side qui lui succéda ne fit pas mieux qu'elle, pour dire le moins ; le meilleur des califes postérieurs à Moawiyah fut sans doute l'Omeyyade Omar II, dont le règne fut exemplaire et qui mourut en odeur de sainteté. Détail significatif : il soutint matériellement la famille alide et lui restitua l'oasis Fadak, qu'Abû Bakr avait refusé à Fâtimah à la suite d'un malentendu caractéristique pour la pluridimensionalité et les dilemmes de la Loi ou du Droit.

(1) Rappelons ici que pour le Sunnisme, les grandes étoiles de l'Islam primordial sont, à part le Prohète : Khadîjah sa première épouse, Alî son cousin et gendre, Fâtimah sa fille, épouse d'Alî ; ensuite Abû Bakr son beau-père et Aïshah la

En fait, Alî fut dans une large mesure à la merci des meurtriers d'Othmân, qui étaient ses partisans — sincères ou non — pour la simple raison que Moawiyah les menaçait de mort ; Aïshah, Talha et Zubair avaient critiqué certains détails du régime d'Othmân comme Alî l'avait fait (1), mais ils étaient indignés du meurtre d'un calife par des Musulmans et se tournèrent contre Alî dès lors que celui-ci refusa de punir les meurtriers que pourtant il réprouvait et qu'il entendait punir plus tard ; or ce plus tard fut un « trop tard », comme l'histoire le prouve. Les meurtriers d'Othmân périrent en partie dans la bataille du Chameau — d'ailleurs déclenchée par eux à l'encontre de la volonté des chefs qui allaient s'entendre — et en partie sans doute dans les rangs des khârédjites à la bataille de Nahrawân ; leur disparition quasi accidentelle passa alors inaperçue et n'eut en tout cas plus la force d'un symbole en faveur du calife Alî (2).

Les dissensions entre Alides et califes sunnites, — mais le caractère dynastique du califat n'est accepté par le Sunnisme qu'avec résignation, — ces dissensions durèrent des siècles, et ce furent en fin de compte les Turcs — donc des hommes ni alides ni koraïschites ni même simplement arabes — qui s'ap-

---

fille de celui-ci, épouse favorite du Prophète après la mort de Khadîjah ; ceux-ci furent les premiers convertis à l'Islam et ce sont aussi les pères du Soufisme, avec Anas, le serviteur du Prophète, et Salmân son affranchi ou protégé (*mawlâ*), qui se joignirent immédiatement à eux. Il y a dans ce groupe primordial des polarités ou des oppositions complémentaires, mais non des oppositions tout court ; ces complémentarités pouvaient donner lieu à des oppositions accidentelles, mais passagères, ce qui montre précisément leur relativité.

(1) On reprochait à Othmân surtout son népotisme et l'indignité de certains de ses élus ; son intention fut toutefois moins de favoriser tel clan que de consolider l'empire par des liens de famille et de prévenir ainsi des conflits entre clans rivaux, politique qui avait réussi à Omar.

(2) Un fait qui n'est pas dépourvu de signification est que le meurtrier d'Alî fut, non un partisan de Moawiyah ni même d'Othmân, mais un kharédjite, c'est-à-dire un partisan d'Alî révolté contre celui-ci à la suite de l'arbitrage de Siffîn, et qui avait même l'intention de tuer également Moawiyah. Alî est le pivot du Chiisme, mais les Sunnites ne sont pour rien dans son assassinat.

proprièrent le califat en lui donnant un nouvel essor. La légimité a ainsi différents critères : pour les Alides, leur appartenance à la Famille du Prophète ; pour les trois premiers califes, leur dignité de Compagnons intimes du Prophète, outre leurs mérites personnels ; pour les califes omeyyades et abbasides, l'origine koraïschite et éventuellement leurs mérites personnels ; pour les sultans turcs, leur capacité de protéger l'Islam à l'extérieur et de le gouverner à l'intérieur, donc leurs mérites personnels combinés avec leur puissance de fait.

En faveur des Alides, on pourrait faire valoir l'argument suivant : l'histoire prouve qu'un califat électif est à la longue irréalisable, et si par conséquent le califat doit être dynastique, nul autre que Alî n'y a droit, pour d'évidentes raisons ; mais cet argument est purement rétrospectif, il n'avait donc pas de sens à l'époque des premiers califes, où d'autres arguments prévalaient concrètement ; si Alî, devenu calife, n'a pas vaincu Moawiyah, on ne saurait en rendre responsables les trois premiers califes *râshidûn,* et la raison profonde en est peut-être la connexion *de facto* entre les Alides et la doctrine problématique de l'imâmat. Enfin, si les Sunnites étaient des trompeurs, — ce qui est exclu si l'Islam est une religion, — ils n'auraient pas négligé d'inventer un *hadîth* instituant le califat d'Abû Bakr ; or ils n'y ont jamais songé, — ce qui prouverait leur sincérité s'il était nécessaire de la prouver, — mais ils ont pris acte du fait que le Prophète, lors de sa dernière maladie, s'est fait remplacer à la mosquée par Abû Bakr et par nul autre, ce qui à leurs yeux a la valeur sinon d'une investiture du moins d'un indice.

Il y a en toute religion trois sphères ou trois niveaux : le plan apostolique, le plan théologique et le plan politique ; le premier a quelque chose d'absolu, les deux autres sont plus ou moins contingents, à des degrés très différents, évidemment. Dans le Christianisme, l'élément théologique se joint immédiatement à l'élément apostolique, l'ère de la politique ne commençant qu'avec Constantin ; dans l'Islam au contraire, l'élément politique se trouve lié au niveau apostolique, l'élaboration proprement théolo-

gique étant plus tardive. Or le milieu apostolique — l'entourage intime d'un Prophète — comporte inévitablement des oppositions quand la politique entre en jeu, laquelle offre diverses solutions au problème de l'efficacité, mais il ne peut comporter dans sa substance même des hypocrisies et d'autres bassesses ; des différences de perspective, oui, mais non des conflits d'intérêts mesquins et sordides. La sphère apostolique est pure, ou elle n'est pas (1) ; et c'est en ce sens que le Sunnisme rend compte de l'époque apostolique de l'Islam. Mais l'adéquacité du récit traditionnel sunnite implique également que le Sunnisme rende compte de la nature quasi avatârique de la lignée de Fâtimah, et il le fait par sa doctrine des chérifs : ils ne peuvent être damnés, leurs péchés éventuels leur sont pardonnés d'avance, on leur doit le respect et l'amour ; ils deviennent facilement des saints, bref ils sont des « pneumatiques », gnostiquement parlant, même s'ils ne le sont en général que d'une manière virtuelle. Tout ceci ne saurait signifier, ni qu'un « psychique » ne puisse pas devenir saint, ni qu'il n'y ait pas de « pneumatiques » en dehors de la lignée fâtimide, ce dont Abû Bakr, pour les Sunnites, est le premier exemple, et même l'exemple providentiel (2).

A un certain point de vue, la signification des luttes entre Omeyyades et Alides, c'est pratiquement le conflit entre l'efficacité politique et la sainteté, c'est-à-dire l'impossibilité de toujours les cumuler. Abû Bakr et Omar y parvenaient, à part quelques maladresses qui sont en dehors de la question ; pour ce qui est du califat d'Othmân et davantage celui d'Alî,

---

(1) Les Epitres de saint Paul contiennent l'écho de graves désordres au sein de l'Eglise primitive, mais les personnages ou groupes dont il s'agit étaient des païens convertis, non des Apôtres ; ils se situaient donc en dehors de la sphère apostolique, exactement comme c'est le cas des Arabes convertis après la prise de la Mecque, et qui ne furent ni « émigrés » (*muhâjirûn*) de la Mecque, ni « alliés » (*ançar*) de Médine.

(2) Le « psychique » est sauvé par « conversion » tandis que le « pneumatique » est sauvé par « nature ». Le second accepte la vérité — comme le firent Alî et Abû Bakr — sans la moindre hésitation et avec le cœur, par un « ressouvenir » quasi existentiel. Rappelons que dans le langage paulinien, le « psychique » est l'homme terrien et charnel, c'est donc pratiquement l'« hylique » du gnosticisme.

il convient de ne pas sous-estimer la terrible difficulté qu'il y avait à tenir en équilibre une masse d'hommes divisés et par conséquent peu habitués à l'union et à la discipline. Cet état de choses est d'ailleurs une des mesures du génie incomparable du fondateur de l'Islam.

Les premiers califes furent très conscients du danger qu'il y avait, pour les Bédouins austères devenus conquérants, d'adopter les mœurs décadentes des Sassanides et des Byzantins ; c'est ce que firent avec empressement les califes plus tardifs, au point de trahir la dignité et les vertus de leur race, et c'est ce qu'entendaient prévenir les Chiites en revendiquant le califat pour les seuls Alides. Moïse, en voyant le veau d'or, brisa les Tables de la Loi et en reçut ensuite d'autres, d'un contenu moins rigoureux dit-on ; cette image exprime un principe de fluctuation et d'adaptation dont nous pouvons observer les effets dans divers climats traditionnels, et précisément aussi dans l'Islam primitif, où le régime politique en définitive viable ne correspondait pas à l'idéal originel. Les Sunnites se résignent à cette fatalité, tandis que les Chiites se cantonnent dans le souvenir amer de la pureté perdue, lequel se combine avec celui du drame de Kerbéla et, au niveau de la vie mystique, avec la noble tristesse que suscite la conscience de notre exil terrestre ; exil qui est alors envisagé sous son aspect d'injustice, d'oppression, de frustration à l'égard de la vertu primitive et du droit divin.

***

En tout état de cause, l'explication profonde ou la raison d'être du Chiisme ne peut pas se situer sur le seul plan politique ; ce qu'il faut dire, c'est qu'il y a, dans l'Islam et avant tout dans la personne du Prophète, deux tendances ou deux mystères, — en entendant par ce dernier mot ce qui est enraciné dans l'ordre céleste, — à savoir la « Crainte » et l'« Amour », ou le « Froid » et le « Chaud », ou le « Sec » et l'« Humide », ou l'« Eau » et le « Vin » : or il y a des raisons d'admettre qu'Alî, Fâtimah, Hassan et Hussaïn représentaient la seconde dimension,

tandis que Aïshah, Abû Bakr, Omar et Othmân personnifiaient la première, du moins au point de vue de l'accentuation extérieure. Alî et sa famille — politiquement inefficaces — se heurtèrent au monde de la « Crainte » et de l'efficacité ; et ce qui est remarquable, c'est que Fâtimah s'y heurta, non seulement de la part du premier calife, mais même de la part de son père le Prophète, qui cumulait, nous l'avons dit, les deux tendances. Il va de soi que l'élément Amour ne pouvait faire défaut au groupe Abû Bakr, — l'amour ardent du Prophète chez tous les Compagnons le prouve (1), — et inversement, il est impensable que l'élément Crainte ait manqué chez Alî et les siens, car dans leur cas également, il ne peut s'agir que d'une accentuation et non d'une privation (2) ; bref, ce qui était plus ou moins implicite chez les Sunnites devenait sans doute plus explicite chez les Chiites. On pourrait discourir indéfiniment sur cet enchevêtrement d'attitudes religieuses, et nous aurions préféré ne pas devoir en rendre compte, d'autant qu'il est difficile et ingrat de faire justice en peu de mots, nous ne disons pas à tous les parti pris, mais à tous les angles de vision ; il est une constatation qui s'impose en tout cas dans cet ordre d'idées, et c'est qu'au contact du monde sunnite — où l'atmosphère générale est la résignation en Dieu et la sérénité par la foi — on n'a aucunement l'impression d'avoir affaire à une perspective d'Amour, alors qu'on l'a en climat chiite, quelles qu'en puissent être les raisons. Il est vrai que la résignation et la sérénité caractérisent tout l'Islam ; il est tout aussi vrai qu'en Chiisme il s'y ajoute, au point de s'y superposer, un élément émotionnel dont on ne trouvera

(1) Cet amour se manifeste encore de nos jours d'un bout à l'autre du monde musulman sous des formes surprenantes par leur intensité et touchantes par leur spontanéité. Mentionnons ici le fait que les Sunnites reprochent aux Chiites de ne pas aimer le Prophète en aimant trop Alî, Fâtimah et leurs descendants ; et citons à toutes fins utiles ce *hadîth* : « Aucun de vous n'est un croyant si je ne lui suis pas plus cher que son fils et son père et tous les hommes ensemble. »

(2) La question d'une alternative entre la Crainte et l'Amour ne saurait se poser ni chez un Alî ni chez un Abû Bakr ; mais il y a, dans la gnose même, une possibilité de prédominance soit de l'aspect « humidité », soit de l'aspect « sécheresse ».

une sorte d'équivalent, en Sunnisme, que dans les confréries.

Quoi qu'il en soit, il est un point fort important que nous devons préciser encore : quand nous parlons de l'élément « Amour » chez le Prophète, il ne s'agit évidemment que de l'amour de Dieu ; quand nous attribuons cet élément à des Compagnons, il devient quelque peu flottant quant à son objet, qui peut être soit Dieu soit le Prophète, soit les deux à la fois, soit encore Alî et sa famille, tandis que l'objet de la « Crainte » est toujours Dieu. Ce qu'il faut comprendre avant tout, c'est que dans l'Islam, l'amour de Dieu n'est pas le point de départ, c'est une grâce que Dieu peut conférer à celui qui le craint ; le point de départ est l'obéissance à la Loi et la crainte — parfaitement logique — du châtiment. « Ce qui importe, c'est, non que tu aimes Dieu, mais que Dieu t'aime », déclare un recueil canonique sur le Prophète (1), et il continue en substance : si vous voulez que Dieu vous aime, vous devez aimer son Envoyé en suivant sa Sounna. L'amour de Dieu passe donc par l'amour de l'Envoyé ; chez les Chiites, l'amour de l'Envoyé passe *de facto* par celui d'Alî et de sa famille, ce qui introduit dans cette mystique — pour des raisons plausibles — un élément de haine et de deuil, au niveau où ces motifs sont conciliables avec un mouvement vers Dieu.

La question de l'allure spirituelle de l'Islam en général s'éclaircit encore à l'aide de l'exemple suivant : « Si je me tourne par pénitence vers Dieu — dit un homme à Râbi'ah Adawiyah — Dieu se tournera-t-il par Miséricorde vers moi ? » « Non — répondit la sainte — mais s'il se tourne vers toi, tu te

(1) *El-Anwâr el-Muhammadiyah* du Faqîr Yûsuf ben Ismâ'îl En-Nabahânî. La sentence citée semble contredire la Loi d'Amour proclamée par la Thora et par le Christ, mais il n'en est rien, car la différence se réduit à une question de terminologie : alors que dans la Bible l'amour de Dieu a un sens avant tout volitif et opératif, cette même expression se réfère en Islam plutôt à une grâce contemplative, certes active mais conditionnée par une inspiration divine. « Aime Dieu et par conséquent obéis-lui », semble dire le Christ ; « obéis à Dieu jusqu'à ce que tu l'aimes », dit l'Islam à son tour ; et il est de toute évidence un point où les deux perspectives se rencontrent et se confondent.

tourneras vers lui. » On objectera sans doute que cette façon de penser — typiquement musulmane — implique une sorte de tautologie inopérante qui peut même avoir un effet paralysant ; conclusion tout à fait fausse, car l'intention est ici de provoquer chez l'homme la conscience de son impuissance devant Dieu et d'empêcher qu'il s'attribue ses actes vertueux à lui-même, donc de le rendre profondément conscient du fait que la cause positive de ses bonnes actions est l'Agent divin ; sans cette certitude concrète — en perspective islamique — l'effort est compromis à sa racine même, il est entaché de prétention et d'hypocrisie. En outre, la crainte du châtiment exclut l'effet paralysant que cette thèse de la primauté du mouvement divin pourrait produire, — car on n'a pas le choix d'agir autrement que selon la Loi, — et surtout, cette thèse permet de reconnaître dans notre zèle un signe de l'Amour divin pour nous, aussi longtemps du moins que notre zèle persiste. Et c'est précisément cette persistance du zèle qu'il s'agit d'obtenir, en faisant appel à la grâce autant qu'en pratiquant l'effort ; le stimulant est ici la combinaison de l'humble incertitude avec la confiance libératrice.

Dans l'ésotérisme, l'Amour béatifique est au tout premier plan, du fait que la Substance divine, qui pénètre et saisit le Soufi *ab intra*, comporte non seulement la Puissance et la Lumière, mais aussi la Beauté ou l'Amour. Le point de départ est toutefois la « conversion » (*tawbah*) avec les actes d'obéissance, puis à partir de la conversion les degrés successifs de la perfection, lesquels constituent le « voyage » (*safar* ou *sulûk*) ; sauf dans le cas de l' « attiré » (*majdhûb*), qui est saisi *a priori* par l'Amour divin et qui est souvent un « fou de Dieu » (1).

***

(1) Les premiers Musulmans soupçonnent dans l'amour (*mahabbah*) un sentiment trop naturel et lui préfèrent le « désir passionné » (*ishq*) qui, mis en connexion avec Dieu, ne peut être que surnaturel. Selon un *hadith qudsi*; « quand Je lui ai fait trouver (au serviteur) son bonheur et sa joie dans le souvenir de Moi, il me désire et Je le désire avec ardeur (*ishq*). »

Mais revenons maintenant à la question des divergences confessionnelles : pour les Chiites et selon une perspective à la fois symbolisante et schématisante, donc simplificatrice et abstraite, les protagonistes de la dimension « sèche » ou de l'efficacité terrestre deviennent les personnifications du « monde » ; seule la famille d'Alî représente l' « esprit ». Ceci permet de reconnaître l'orthodoxie intrinsèque de la mystique chiite, mais ne rend pas plausibles, sur le plan exotérique, les polémiques contre les piliers du Sunnisme, d'autant que la doctrine de ceux-ci englobe positivement, non seulement Alî et Fâtimah, mais aussi les grands « Imâms » dont précisément les Chiites se réclament (1) ; bref, il est paradoxal et tragique qu'une branche traditionnelle dont la raison d'être est une dimension d'ésotérisme ou de « vin », comporte du même coup un ostracisme exotériste particulièrement saillant et problématique. Au point de vue métaphysico-mystique cependant — insistons-y encore — les noms et les événements sont des symboles de réalités inscrites dans l'Empyrée avant la création du monde humain ; l'adéquacité du sens spirituel compense l'inadéquacité éventuelle des symboles terrestres. Le Chiisme est une mystique de la défaite nécessaire — en fin de compte changée en victoire — de la manifestation terrestre du Logos, et il rejoint par là ce mystère énoncé par l'Evangile de Jean : « Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise » (2). Nous sommes donc loin de l'idée — apparemment seule plausible — de la victoire immédiate, et nécessaire en fonction même de l'origine divine du message ; les critères sont maintenant inversés, c'est-à-dire que la situation minoritaire du Chiisme signifie au point de vue

(1) Aux Imâms des Chiites correspondent les Cheikhs des Sunnites, qui règnent dans la mesure où ils influencent les monarques. Les Chiites aiment à étayer la légitimité — ou la transcendance — des Imâms sur tel symbolisme numérique et cosmologique, mais les Sunnites peuvent en faire autant, *mutatis mutandis* : il y a quatre califes *râshidûn* et quatre fondateurs d'écoles rituelles (*madhhab*), comme il y a quatre fleuves au Paradis, quatre Archanges, quatre mots de la *Basmalah*, quatre côtés de la Kaaba.

(2) Ou « n'ont pu l'atteindre » ; le sens est le même.

de ce dernier une supériorité : alors que pour le Sunnisme, qui est la perspective du message divin nécessairement victorieux et par conséquent majoritaire, cette situation minoritaire est un signe d'hérésie, elle est pour les Chiites un critère d'orthodoxie puisque *lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt.* Cette critériologie s'applique incontestablement à l'ésotérisme, et sous ce rapport, les deux points de vue confessionnels de l'Islam coïncident, le Soufisme sunnite étant minoritaire par définition au sein de la religion commune ; il l'est dans la mesure même où il représente une perspective de « lumière » ou de pur « gnose ». En résumé : alors que le Sunnisme est un message par définition victorieux puisque venant de Dieu, et comportant ésotériquement un message de « lumière » par définition précaire et occulte, le Chiisme, lui, sera un éso-exotérisme relevant d'emblée de l'élément « lumière » et condamné par là à être à la fois tragique et minoritaire. « L'Islam, c'est l'ésotérisme, » semblent vouloir dire les Chiites ; « permettez-lui d'abord d'exister sur terre, » semblent répliquer les Sunnites. Un fait digne de remarque, c'est que la majorité des descendants d'Alî et de Fâtimah sont Sunnites et qu'il y a eu des dynasties qui furent alides sans être chiites pour autant.

Et ceci nous amène à la conséquence suivante : si l'échec politique d'Alî et de ses successeurs, sur le plan de l'Islam général, prouve que le gendre du Prophète ne pouvait personnifier, sous tout rapport et à lui seul, l'autorité à la fois spirituelle et temporelle pour l'Islam tout court, l'existence même du Chiisme prouve aussi irréfutablement un élément de victoire, et par là même, une réalité spirituelle à la fois très éminente et très particulière dans Alî lui-même, et par extension dans sa famille (1). Les Sunnites

(1) En rendent compte plusieurs *ahâdith* admis dans les recueils sunnites. Ceci prouve du reste qu'on ne saurait accuser les autorités du Sunnisme d'avoir supprimé de mauvaise foi des textes favorables à Alî et propres à étayer la thèse chiite ; d'autant que le calife Omar II, qui fit faire la première collection écrite des *ahâdith*, ne fut pas hostile aux Alides.

ne récusent pas cette éminence puisqu'ils bénissent le Prophète, « sa famille (*âl*) et ses Compagnons (*çahb*) » et qu'ils honorent les chérifs ; mais ils la situent autrement que les Chiites.

Les éléments « lumière » et « martyre » attachés à Alî et à sa famille nous permettent d'interpréter l'affaire de l'oasis Fadak d'une manière particulière : de toute évidence, il ne pouvait y avoir du côté d'Abû Bakr aucune malice à l'égard de qui que ce soit ni *a fortiori* à l'égard de Fâtimah, — il était prêt à accorder l'héritage à condition qu'on lui présente un témoin direct du *hâdith* autorisant cet acte, — mais il était providentiellement obligé de jouer un rôle négatif tout extérieur à l'égard de cette personnification de lumière extra-terrestre que fut Fâtimah ; il devait assumer incidemment ce rôle sur le plan matériel et en sa fonction tout extrinsèque de gardien des principes légaux, ou disons de l'abstraction légale. L'affaire de l'héritage refusé à Fâtimah marque en somme le dilemme, ou le conflit, entre une abstraction principielle et tel cas concret qui lui échappe.

L'exclusion de l'élément « sécheresse » par le Chiisme peut expliquer fondamentalement — mais non justifier — la mésinterprétation chiite des trois premiers califes et de l'épouse préférée du Prophète, et c'est là la rançon de la coagulation exotériste du Chiisme ; c'est en effet le propre de tout exotérisme de s'hypnotiser sur un seul aspect du réel et de tout interpréter en fonction de ce découpage. Rappelons à cet égard la condamnation globale des « paganismes » par chacune des trois religions monothéistes, ou en particulier la sous-estimation chrétienne de la Thora et de la dimension intérieure du Judaïsme, ou encore, dans l'Islam, la réduction du Christ à un rôle de précurseur. Pour la spiritualité chiite, la question de savoir qui était Abû Bakr ou Aïshah ne se pose pas ; seuls comptent les principes — positifs ou négatifs — quels qu'en soient les images. Au demeurant, l'étendue des thèses les plus hostiles au Sunnisme et — il faut bien le dire — les plus passionnelles et les plus invraisemblables, semble être plutôt flottante ; elles se rencontrent surtout dès l'épo-

que safavide dans des ouvrages théologiques dont le degré d'autorité n'a toutefois rien d'absolu, étant donné que l'application du principe canonique de la « conclusion personnelle » (*ijtihâd*) est plus libre chez les Chiites que chez les Sunnites et ouvre ainsi la porte à des divergences beaucoup plus marquées, d'où par compensation le caractère moins contraignant des opinions.

⁂

Nous avons fait allusion plus haut à un phénomène que l'Occidental est surpris et irrité de rencontrer en climat islamique, et c'est l'amour du Prophète ; l'irritation étant fonction de l'inintelligibilité du phénomène au point de vue de la logique et de la sensibilité chrétiennes. Ce qui nous intéresse en ce moment, c'est le point suivant : les précurseurs ou ancêtres des Chiites ne furent pas ceux des Compagnons qui aimaient le Prophète le plus, mais ils furent certainement ceux qui mettaient l'amour du Prophète et de sa famille au premier plan ; ils étaient amoureux de la qualité pour ainsi dire « avatârique » de Mohammed et des siens comme les *gopis* étaient amoureuses de Krishna, — comparaison paradoxale au point de vue des divergences traditionnelles, mais plausible selon la nature des choses. Les Compagnons « préchiites » furent intoxiqués par cet amour au point de ne plus rien voir d'autre ; et c'est ce qui les excuse et les agrandit, mais les met en même temps à part. « Les Bouddhas sauvent également par leur surhumaine beauté » : c'est ce principe qui semble intervenir ici. Les Sunnites, eux, sont les gens du Message, et ce Message est l'Unité de Dieu, non la Manifestation humaine du divin ; certes, celle-ci rend également compte du Message, mais elle le fait au travers d'un amour qui est comme « un Message dans le Message » et qui actualise dans ce dernier une dimension nouvelle et inattendue. Pour faire justice à toute nuance et prévenir ainsi tout malentendu, nous ajouterons la formulation suivante : les ancêtres spirituels des Chiites furent ceux des Compagnons qui ne pouvaient vivre sans la présence du Prophète et qui n'avaient pas d'autre choix que de s'attacher à ce qui en subsista dans ses des-

cendants ; tandis que les Sunnites furent ceux qui ne pouvaient accepter un substitut quelconque pour cette présence et qui, par conséquent, n'eurent d'autre choix que de vivre de son souvenir et dans sa Sounna.

Mais il y a plus. On ne peut comprendre tous les aspects du Chiisme qu'à condition d'être bien conscient d'une certaine différence typologique entre Mohammed et Alî, en vertu de laquelle il y a chez le second un élément fascinant qui lui est particulier et qui décide d'un culte presque indépendant de celui du Prophète. Alî apparaît avant tout comme le « héros solaire », il est le « lion » (*Asad* ou *Haydar*) de Dieu ; il personnifie la combinaison entre l'héroïsme physique sur le champ de bataille et la sainteté totalement détachée des choses du monde ; il est la personnification de la sagesse à la fois impassible et combative qu'enseigne la *Bhagavadgîtâ*. Il n'est pas un homme d'Etat : il manie l'épée mais non la stratégie ni la diplomatie ; il est imprudent par esprit de pureté, et indécis par détachement des choses terrestres ; c'est ce qui explique que lors de son élection il ne rallie pas tous les suffrages. Dans la personnalité de Mohammed par contre, ce n'est pas le héros physique qui prédomine, c'est le meneur d'hommes, le stratège, l'homme d'Etat prévoyant et invincible : celui qui ne gagne pas seulement des batailles d'un jour grâce à son épée, mais qui réalise un empire mondial et millénaire grâce à son génie, humainement parlant. Or Abû Bakr, Omar et d'autres furent plus sensibles pour ce genre de puissance que pour le rayonnement héroïque d'un Alî ; pour des hommes comme les trois premiers califes, il ne pouvait du reste être question ni de culte ni d'hostilité à l'égard du gendre de l'Envoyé.

Si nous pouvons nous exprimer sans ambages, au risque de paraître simplifier ou trop humaniser les choses, nous dirons qu'il y avait chez le Prophète et son gendre une différence de splendeur qui rendait possible une différence d'amour, suivant les affinités ; on pouvait être ébloui par la personnalité d'Alî autrement — et subjectivement davantage — que par la personnalité de Mohammed ; et inversement, à plus forte raison. L'amour pour Alî, dans ce

qu'il pouvait avoir d'impérieux et de presque exclusif, explique le besoin d'ajouter le nom d'Alî à celui du Prophète dans le témoignage de foi chiite ; c'est que la puissante originalité du « lion d'*Allâh* » est irremplaçable à un certain point de vue, elle est telle qu'elle fournit, précisément, la matière pour un culte, lequel se perpétue en se reportant sur les Imâms, médiateurs nécessaires entre l'homme et Dieu, selon cette perspective très particulière (1). Ces considérations, que nous impose la recherche de causes proportionnées à des effets immenses, sont corroborées par un facteur historique de première importance, bien que d'un caractère assez extérieur, et qui étonnera peut-être par sa simplicité : il résulte de l'ensemble des *ahâdith* d'une part et de certaines traditions particulières d'autre part, que le Prophète aimait à insister sur le côté pratique des choses et que ses enseignements spirituels furent plutôt concis, tandis que son gendre Alî donnait volontiers des instructions théologiques et des directives spirituelles complexes, même sur les champs de bataille (2). Or il n'est pas difficile d'imaginer que cette différence toute extrinsèque de manifestation pouvait donner lieu à des préférences et des malentendus, non en défaveur du Prophète sans doute, mais au détriment de ceux de ses Compagnons qui, par nature ou par vocation s'intégraient dans son style réticent et légaliste de manifestation spirituelle.

Notre insistance sur ces facteurs primordiaux ne doit cependant pas faire perdre de vue, en ce qui concerne la genèse du Chiisme, le rôle des contingences politiques dès la mort d'Othmân, et surtout dès la mort d'Alî : après cet événement, la ville de Koufa entendait rester la capitale de l'Empire et ne songeait pas à s'effacer au profit de Damas, capi-

---

(1) « L'amour pour Alî consume tous les péchés, comme le feu consume le bois sec », proclame un *hadîth* chiite.

(2) Alî fut, d'après le témoignage de Hassan El-Baçri, « le théologien de la Communauté ». — « Je suis la ville de la Science, et Alî en est la porte », a dit le Prophète, selon un *hadîth* qui nous fut communiqué en pays sunnite, et qui signifie qu'Alî s'attachait à expliquer et à commenter ce que le Prophète énonçait d'une façon elliptique et souvent sibylline.

tale de Moawiyah. S'il est vrai que les idées créent les intérêts, il n'en est pas moins indéniable que les intérêts peuvent à leur tour créer des idées ou des idéologies, en ce sens qu'ils favorisent les accentuations — et les élaborations doctrinales correspondantes — avec tous les biais et tous les ostracismes que cela peut entraîner ; ces deux facteurs, l'idée et l'intérêt, sont parfois difficiles à démêler dans un climat de passion à la fois mystique et politique. A un tout autre point de vue, il est possible que le Chiisme, qui fût *a priori* un mouvement purement arabe, ait subi *à posteriori* l'influence de conceptions d'origine babylonienne et mazdéenne : nous pensons ici surtout à la métaphysique de la Lumière et à l'idée connexe d'un Sacerdoce ésotérique et quasi surhumain (1).

***

On a voulu voir dans le Chiisme l'Islam ésotérique, ce qui est à la fois faux et vrai : c'est faux si l'on entend par là que le Chiisme est un pur ésotérisme et que le Sunnisme se réduit à l'exotérisme correspondant, mais c'est vrai si l'on veut dire que le Chiisme s'explique — comme c'est le cas du Christianisme — par une intention fondamentalement ésotérique qu'il traduit toutefois volontiers en termes d'exotérisme, comme le fait précisément la religion chrétienne (2) ; aussi l'exotérisme chiite est-il pénétré d'une saveur d'ésotérisme à allure émotionnelle, alors que dans le Sunnisme les deux dimensions, l'extérieure et l'intérieure, restent en principe sépa-

---

(1) Nous sommes fort peu enclin en principe à admettre ce genre d'emprunts, mais dans le cas du Chiisme, surtout — ou du moins — dans ses formes extrêmes et relativement tardives, de telles influences nous paraissent probables sinon certaines ; elles s'expliquent dans ce cas par une convergence de motifs.

(2) Il faut mentionner ici un secteur particulier, à savoir le Soufisme chiite, qui est très proche du Soufisme sunnite. Une remarque au sujet de l'étymologie du mot *çûfî* : le fait qu'en persan ce terme arabe a souvent été traduit par *pashminah-push*, « porteur du manteau de laine », indique que le mot arabe dérive de *çûf*, « laine », et non de *çafâ*, « pureté », ni d'ailleurs du grec *sophos*, « sage », comme on l'a prétendu.

rées et en équilibre (1). D'une certaine manière et approximativement, le Chiisme est le « Christianisme de l'Islam » (2) : son thème fondamental est l' « humanité divine » de ses grands saints (3), puis le martyre de la lumière incomprise, enfin la présence sacramentelle de cette lumière sous la forme de l'imâmat.

A rigoureusement parler, ce qui est proprement ésotérique dans l'Islam, c'est le Soufisme sunnite d'une part et la dimension intérieure du Chiisme d'autre part ; la particularité du Chiisme est que les domaines exotérique et ésotérique ne sont pas nettement séparés ; encore faut-il souligner qu'il s'agit avant tout d'un ésotérisme d'amour, celui de la pure gnose ne pouvant de toutes façons pénétrer dans la sphère d'une mystique commune, car la gnose est un vin qui ne se mélange pas et qui ne saurait susciter ou alimenter l'enthousiasme des foules, ni du reste leurs lamentations (4). Il y a lieu du reste de faire remarquer

(1) Le Soufisme populaire d'une part et l'asharisme soufique d'autre part semblent y contredire dans une certaine mesure, mais ce sont là des phénomènes inévitables, les deux dimensions traditionnelles ne pouvant nulle part rester totalement indépendantes l'une de l'autre.

(2) Le Chiisme est à l'Islam ce qu'est l'Arianisme au Christianisme, mais en sens inverse puisqu'il accentue la Manifestation humaine de Dieu, alors que l'Arianisme accentuait la Transcendance.

(3) Mais non dans le sens de l'incarnationnisme (*hulûl*) chrétien. La qualité avatârique — du reste relative — de la Famille mohammédienne implique une sainteté innée et *a priori* rayonnante, — qui chez des descendants éloignés peut ne pas se manifester, pour dire le moins, — mais l'absence de cette qualité n'implique aucunement l'impossibilité de la plus haute spiritualité ; le « pneumatique » peut rejoindre pratiquement l'Avatâra mineur.

(4) Prétendre que tout ésotérisme musulman dérive de la *shî'ah* c'est jouer avec les mots. La notion soufique du « Pôle » (*Qutb*) résulte de la nature des choses, et ce n'est pas la faute des Sunnites si pour les Chiites le « Pôle » est l'« Imâm » alide et nul autre ; que les descendants immédiats de Hussaïn fils d'Alî furent des « Pôles », c'est l'évidence même puisqu'ils cumulaient la nature chérifienne avec la sainteté personnelle. Quant à l'opposition de certains Imâms au « Soufisme », elle ne concerne que des manifestations particulières de celui-ci ; point n'est besoin d'être « chiite » pour voir dans la fondation de confréries une innovation « à double tranchant », mais ceci est sans rapport avec le *Taçawwuf* en soi.

ici qu'il y a deux genres fondamentaux d'ésotérisme, à part les différences classiques de dimension ou de niveau : le premier est herméneutique, cosmologique, eschatologique, amplificateur, et il remplit des volumes ; le second procède de l'intellection spontanée, il est essentiel et réductif et va droit au but (1). L'un n'exclut pas l'autre, — l'œuvre d'Ibn Arabî le prouve, — mais l'un n'est pas l'autre, et le second peut même largement se passer du premier ; à chacun sa fonction.

Frithjof SCHUON.

(*A suivre*)

(1) Polarité dont rendent compte les *ahâdîth* — éventuellement les paroles de Soufis — réduisant tout le Koran soit à la *Fâtihah*, soit à la *Shahâdah*, ou à la *Basmalah* ou à d'autres formules-synthèses, y compris le point diacritique sous le *Bâ* initial. En tout état de cause, les commentaires complexes des Ecritures peuvent avoir leur utilité, sans quoi ils n'existeraient pas, mais ils ne sont pas indispensables à chacun ; ésotérisme ne signifie pas forcément littérature.

LA MUSIQUE CHINOISE SIGNE ET MOYEN DE L'HARMONIE COSMIQUE

Outre un assemblage de sons dont nos oreilles occidentales acceptent peu volontiers la structure, que signifie pour nous la musique chinoise, dont les textes anciens font si grand cas ? Leurs allusions sont si nombreuses et si précises qu'il n'est pas trop téméraire de chercher à dire ce qu'à tout le moins elle signifiait pour les Chinois d'autrefois. C'est ainsi qu'on relève, par exemple, dans le *Che-king* (*Ta-ya*,1), ces quelques vers où s'expriment à la fois l'exaltation de l'Age d'Or et l'harmonie du monde :

> « Oh ! des tambours, des cloches, l'harmonie !
> Oh ! qu'il était joyeux, le *pi-yong* !
> Les tambours de lézard battaient : pong ! pong !
> Les musiciens aveugles jouaient à l'envi ! »

Ce texte d'apparence bucolique appelle en fait une série de remarques, où va se dessiner la fonction d'une musique traditionnelle riche de sens : le concert est donné dans le cadre du *pi-yong*, jardin édénique en forme de jade *pi* (annulaire) où est enseignée la musique, où l'étymologie appelle l'accord, l'harmonie (*yong*), dont la forme fait un réceptacle de l'influence céleste au centre de l'Empire ; il l'est à l'occasion de la construction du *ling-t'ai*, qui a littéralement la même signification (c'est la « tour des influx célestes »), et qui s'établit au centre du *ming-t'ang*, lui-même palais central de la lumière ; enfin il est exécuté par les musiciens aveugles de la cour, que leur retrait hors du monde des perceptions visuelles investit d'une véritable fonction de médiation. L'allégresse exprimée par ces rythmes confir-

me l'adage répété par le *Li-ki* (XVII,2) : « La musique, c'est la joie » *yao tche lao ye. Yao,* musique, et *lao,* joie, sont en fait deux prononciations différentes du même caractère, dont le graphisme échevelé figure très explicitement une batterie (tambour et timbres) montée sur un trépied de bois : parfaite identification de l'instrument au sentiment qu'il fait naître. Mais expression surnuméraire de la béatitude primordiale.

1. *La musique harmonise le monde.*

La musique, fait dire magnifiquement Liu Pouwei à Chouen, « est l'essence du Ciel et de la Terre. » Le Li-ki (XVII,2) renchérit : elle est « à l'origine de la manifestation (*t'ai-che,* le Grand Commencement). » On ne sait s'il faut comprendre qu'elle est sans âge, ou qu'elle rythme le développement de la manifestation elle-même (1). Peut-elle fut-elle produite, en ce commencement, par le Premier Crocodile, dont la queue battait le tambour sur son ventre : certaines légendes antiques nous le font croire. Toutefois, selon le *Chan-hai king,* les huit héros inventeurs du chant et de la danse sont étroitement apparentés à Hi-ho, le Soleil, le maître de l'ordre cosmique et de l'astrologie. La tradition attribue encore l'invention de la musique — comme de tous les arts libéraux — à Houang-ti, l'Empereur Jaune, ou plus précisément à son assistant Ling-louen : celui-ci recueillit en effet les bambous nécessaires à la confection des tubes-étalons sonores dans la région du Kouen-louen, la montagne du Centre du Monde. De fait, lorsque Chouen succède sur le trône à Yao, l'un de ses premiers soucis, rapporte le *Chou-king,* est d'uniformiser (*t'ong*) les tubes musicaux, ce qui suppose une connaissance ancienne et déjà altérée. Concuremment, après avoir observé le cours des astres, Chouen normalise les mesures et les rites. En dépit de son éclatante référence au Centre primordial, l'invention de Houang-ti correspond à un deuxième stade d'élaboration : en effet, l'invention du *cheng,* sorte d'orgue à

(1) Il n'est pas indifférent de noter que le seuil de l'individuation franchi par l'être humain est assimilé par le *T'ai-yi kin-houa tsong-tche* à un « son » (cf. notre version annotée de ce texte (Paris, 1970, p. 72).

bouche fait de tubes de bambou, est attribué à Niu-koua, tandis qu'en contrepartie celle du *k'in*, cithare à cinq cordes, est légendairement le fait de son époux Fou-hi.

L'art musical est-il originellement un art ésotérique ? Son efficacité paraît le commander. Granet a remarqué (2) que le caractère *kong*, image de l'équerre antique, et par extension de l'œuvre qu'elle permet d'exécuter, désigne les arts magiques en même temps que l'art musical. Le « pas de Yu », qui constitue une danse labyrinthique — donc liée au symbolisme d'instauration cosmique —, et peut-être un exorcisme, possède manifestement un caractère initiatique. Il est vrai que la voix de Yu donne la note fondamentale (3). Mais aussi, rappelle le *Tcheou-li*, le tube qui donne la note initiale *kong* ne se sépare pas d'un instrument divinatoire formé de deux planchettes figurant le Ciel et la Terre.

***

La musique, « essence du Ciel et de la Terre », ou instrument de leurs rapports ? L'un et l'autre sans doute : selon les textes classiques, elle résulte de leur influence réciproque, l'imite dans sa perfection, l'assiste, ou même se substitue à elle. Elle est, dit le *Li-ki* (XVII,2), « rectrice (*ming*) du Ciel et de la Terre », c'est-à-dire, commente Fang K'iao, « qu'à travers elle, par son canal (*tao*), les souffles (*k'i*) du Ciel et de la Terre transforment les dix mille êtres. »

On a vu que le *pi-yong*, où se donne le concert impérial, symbolise le *centre* de l'Empire, en même temps qu'il est une image du Paradis terrestre. Les influences célestes y sont reçues, les animaux sauvages y vivent en liberté. Le *pi-yong* est associé au *ming-t'ang*, temple central où l'empereur fait coïncider les rythmes de la Terre avec ceux du Ciel. Si l'on s'en rapporte au *Tcheou-li*, il faut comprendre que c'est la musique cérémonielle qui fait descendre l'influence céleste au centre du monde. Elle permet en outre

(2) *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 282.

(3) Et qu'il a pour compagnon K'ouei, le tambour, ancien maître de musique de Chouen (*ibid.* p. 505).

que s'y manifestent celles de la Terre : grâce à la danse de Hien-tch'e (c'est le nom du lac d'où s'élève le soleil matinal), accompagnée par les luths de *k'ong-sang* (« mûrier creux », autre symbole du soleil levant), « tous les esprits terrestres sortaient, on pouvait jouir de leur présence et leur rendre les hommages consacrés. » Par la vertu de la musique, confirme le *Chou-king, chen jen yi ho,* « s'établit l'harmonie entre les Dieux et les hommes ». « La grande musique, lit-on encore dans le *Li-ki* (XVII,1), imite l'harmonie entre le Ciel et la Terre... l'harmonie étant, aucune des cent choses ne se perd... La musique aime l'harmonie ; elle accompagne les influences d'En-Haut (*chen*), et obéit ainsi au Ciel... C'est pourquoi les grands Sages (*cheng-jen*) faisaient de la musique : ils répondaient (au désir du) Ciel. »

C'est par la danse et la musique que Chouen pacifie les barbares Miao. K'ouei, son maître de musique, chante : « Oh ! je frappe la pierre musicale, j'effleure la pierre musicale ! Les cent animaux viennent danser ensemble ! » (*Chou-king*, 1,2) (4). Ce fut vrai, semble-t-il, dès les origines, car dès qu'inventés, les tubes sonores permirent de faire danser un couple de phénix (ou de faisans). Le phénomène se vérifie encore au temps de K'ouei, qui révèle : « Si l'on exécute les neuf (chants) *siao-chao,* les phénix *fong* et *houang* arrivent et manifestent leur satisfaction (ou s'agitent avec élégance) » (*Chou-king,* 1,5). Le couple *fong-houang* est le symbole heureux du pur *yang*. Il faut également observer que, d'une part, les ailes des faisans sont en rapport avec le *cheng* de Niu-koua ; d'autre part que leurs battements d'ailes (ainsi dans le *Hia siao-tcheng*) sont en relation symbolique avec le tonnerre, que peut-être ils produisent, et avec l'ébranlement de la nature, l'éveil du *yang*. Par ailleurs, l'excès du vent, la surabondance du *yang* furent combattus à l'origine, nous dit-on, par l'invention du luth à cinq cordes ; le débordement des eaux, la surabondance du *yin,* furent réduits

(4) K'ouei, note Granet, fut découvert par Tchong-li, substitut de Hi-ho, le Soleil. Sa femme, noire et brillante comme un miroir, est peut-être la lune (*Danses et Légendes*, pp. 507 à 509).

par la danse de Yu-le-Grand, l'organisateur du monde : nouveau type d'alternance digne d'intérêt (5).

Le couple Fou-hi — Niu-koua est la personnification du couple *yin-yang* dans la genèse de l'Empire. Les douze tubes de Ling-louen se divisent en six *yin* et six *yang*, respectivement liés à des nombres pairs et impairs. Comme s'unissent Fou-hi et Niu-koua, tons *yin* et tons *yang* associés composent la mélodie. Ils en constituent en quelque sorte les temps faibles et les temps forts, ce que sont *yin* et *yang* dans l'alternance cosmique. Mais lesquels sont à l'image des autres, et n'y a-t-il pas finalement identité foncière entre les deux mouvements ? Granet a judicieusement insisté (6) sur la richesse de signification du langage utilisé par Tchouang-tseu (ch.14), à propos de la grandiose symphonie de Houang-ti : *yi ts'ing yi tchouo, yin yang tiao ho,* « un pur, un trouble, *yin* et *yang* concertent et s'harmonisent ». Mais si *ts'ing* et *tchouo* évoquent la partie limpide et la lie d'un liquide, la ténuité et la lourdeur, ils peuvent s'interpréter comme le son aigu et le son grave : c'est le sens que leur donne un passage du *Li-ki* (XVII,2) cité plus loin, et c'est celui qui convient ici, dans un texte tout entier consacré à la fonction musicale en tant que symbole des rythmes de l'univers. Strictement parallèle, et bien entendu équivalente au *yi yin yi yang* du *Hi-ts'eu*, cette formule exprime dans sa concision le rythme prop e-

(5) La nouveauté n'est en fait que partielle : les instruments à vent appartiennent à Niu-koua, le luth *k'in* à Fou-hi. Faut-il en inférer pourtant que le *yin* est ici du ressort de Fou-hi, et le *yang* de Niu-koua ? Il y aurait alors échange « hiérogamique » d'instruments et de fonctions, comme dans le cas du compas et de l'équerre (cf. René Guénon, *La Grande Triade*, ch. XV). Houang-ti, roi solaire, est l'inventeur de la trompe de guerre ; celle-ci reproduit le cri du dragon qui, sous cet aspect au moins, est un emblème *yang*. Outre Yu-le-Grand, pourtant, Niu-koua contient l'excès des eaux. On a noté plus haut que la musique, bien que relevant du principe *yang*, peut être assimilée à l'œuvre de l'équerre, emblème de Niu-koua. Son rôle paraît bien être ainsi, comme dit Guénon, d'assurer la « stabilité du monde », en s'opposant au débordement des principes antagonistes.

(6) *La Pensée chinoise*, p. 123.

ment musical de l'alternance cosmique. En veut-on d'autres confirmations ? Relisons le précieux chapitre XVII du *Li-ki* (7), où s'exprime, par d'autres voies, la nécessité du rétablissement des liens entre le Ciel et la Terre : « *Yin* et *yang* entrent l'un avec l'autre en mouvement... Ainsi se produisent les cent transformations. Ainsi la musique imite-t-elle l'harmonie du Ciel et de la Terre. » « Les rites et là musique s'élèvent jusqu'au faîte du Ciel, ils se lovent sur la terre. Agissant comme le *yin* et le *yang*, ils permettent de communiquer avec les influences subtiles inférieures et supérieures (*kouei* et *chen*). »

∴

La musique est donc un symbole en action. On l'a vu plus haut à propos de la danse de Hien-tch'e et du mûrier creux, liés au solstice d'été : il s'agissait bien d'accompagner et de soutenir le cours du soleil. L'origine de la musique est, il est vrai, associée par Hi-ho aux cycles astronomiques, et par sa nature même à la rythmique du temps. Cette relation s'exprime à la perfection dans les correspondances établies par le *Yue-ling* entre, d'une part, les cinq notes et les quatre saisons plus le « centre » (7 bis), d'autre part la succession des douze mois et la génération (*cheng*) des « douze tubes, dont six mâles » qui « donnent tour à tour (la note) *kong* » (la première de la gamme) (*Li-ki*, VII,3). Il faut bien entendu comprendre que ces notes initiales sont celles de douze gammes successives.

Il n'entre pas dans notre propos d'examiner ici, en dépit de son importance, la clef arithmétique de ce système, telle que la révèle Liu Pou-wei en son *Liu-che tch'ouen ts'ieou* : la théorie en a été longuement développée par Marcel Granet, à l'ouvrage duquel on pourra se reporter (8). Nous observerons, par contre, combien la pratique rituelle de la musique

---

(7) Ce chapitre, intitulé *Yao-ki*, ou « Traité sur la musique », recueille, dit le P. Couvreur, « les débris d'un ouvrage plus ancien portant le même titre ».

(7 bis) Au « centre » de l'année correspond l'observation du ciel à partir du *ling-t'ai*.

(8) *La Pensée chinoise*, pp. 209 et suivantes.

et de la danse paraît essentielle au bon ordre du monde : en l'accompagnant rythmiquement, elle assure le cours régulier du temps.

Mois	Tubes	Notes	Eléments	Saisons
1 2 3	*t'ai-tseou* *kia-tchong* *keou-sin*	*kio* (la)	bois	printemps
4 5 6	*tchong-liu* *jouei-pin* *lin-tchong*	*tche* (do)	feu	été
	houang-tchong	*kong* (fa)	terre	
7 8 9	*yi-tsai* *nan-liu* *wou-yi*	*chang* (sol)	métal	automne
10 11 12	*ying-tchong* *houang-tchong* *ta-liu*	*yu* (ré)	eau	hiver

Tableau 1

Au premier mois du printemps, enseigne le *Yue-ling* (9), « il est prescrit au Directeur de la Musique de se rendre à l'École impériale (*pi-yong*) pour exercer les jeunes gens à la pantomime. » C'est au printemps, confirme le *Li-ki* (VI,1), qu'est enseigné le chant. Au troisième mois, qui fait suite à la période équinoxiale, « le *yang* se manifeste et se diffuse » (*Yue-ling*) ; aussi choisit-on « un jour faste » pour donner « un grand concert de musique ». En effet, commente K'ong Ying-ta, la musique favorise le *yang* et fait croître les êtres, ce que d'autres textes confirmeront plus loin. A la veille du solstice d'été, où le *yang* atteindra sa plénitude, il est ordonné de préparer, d'accorder, en vue du sacrifice saisonnier, toutes les variétés de tambours, d'instruments à cordes et à vent, les cloches et les pierres sonores. C'est ici, rappelons-le, que le *Tcheou-li* place la danse solaire de l'étang Hien. Au douzième mois enfin, le cycle musical s'achève par un « grand concert d'instruments à vent ». Ceux-ci trouvant en Niu-koua leur origine, faut-il comprendre, en fonction de nos

(9) Cf. notre traduction annotée de ce texte (Nice, 1972).

précédentes observations, que les instruments à cordes dérivés de Fou-hi, dominent en été ? Les textes connus ne le précisent pas formellement, mais la fonction des luths et des cithares paraît bien l'indiquer, outre que, selon le *Li-ki* (VI,1) leur enseignement se donne en été. Non qu'il s'agisse alors d'un renversement des correspondances établies plus haut : on ne célèbrerait pas la tendance saisonnière, on aiderait à la naissance — marquée par le solstice — du principe opposé.

Les correspondances illustrées par le *Yue-ling* permettent une autre remarque : le tube-étalon *houang-tchong* est cité deux fois : il correspond d'une part à l'interlude — sans durée — entre sixième et septième mois, au cours duquel l'empereur fait retour au *centre* du *ming-t'ang*, où il s'identifie à l'Axe du Monde, réactualisant le lien « central » entre le Ciel et la Terre ; il marque d'autre part le solstice d'hiver, temps de la domination absolue du *yin*, mais source par là même du cycle annuel, de l'ascendance continue du *yang*.

Le *Ta Tao lu*, le *Tcheou-li* confirment et précisent la fonction rituelle de la musique et de la danse en correspondance avec les solstices et les équinoxes : au printemps, la note *kio*, la danse utilise les plumes ; à l'été, la note *tche*, la danse s'accompagne de tambours et de tambourins ; à l'automne, la note *chang*, la pantomime utilise boucliers et haches d'armes ; à l'hiver, la note *yu*, la danse s'accompagne de lances et de boucliers. La correspondance des notes est bien la même que dans le *Yue-ling*, mais celui-ci, nous l'avons vu, place la note initiale *kong* comme « pivot », dans l'inter-saison.

L'année paysanne se rythme tout entière par des chansons, dont quelques unes nous ont été rapportées par le *Che-king*. Les plus typiques sont bien entendu les chants alternés qui marquent l'équinoxe de printemps, joutes amoureuses conclues par des offrandes de fleurs :

« Alors les gars avec les filles
font assaut de railleries
et s'offrent des pivoines. »

(*Che-king, Kouo-fong*, 7)

Ces chansons figurent et célèbrent, sur leur plan, l'harmonie retrouvée du *yin* et du *yang*, source de la fécondité de la nature. Aussi se concluent-elles par l'union des jeunes gens dans la campagne (10).

« Le festin sacrificiel (du printemps), lit-on par ailleurs dans le *Li-ki* (IX,1), s'accompagnait de musique ; par contre, il n'y avait pas de musique lors des offrandes de nourriture (automnales). C'était afin de se conformer aux principes du *yin* et du *yang*... La boisson alimente le souffle *yang* : c'est pourquoi on l'accompagne de musique ; le manger alimente le souffle *yin* ; c'est pourquoi il ne s'accompagne d'aucune sonorité. Tout son relève du principe *yang*. » C'est aussi pourquoi, d'autre façon, lorsque se produit une éclipse de soleil, la musique doit venir au secours du principe *yang* momentanément défaillant : « Au premier jour du dernier mois de l'automne, rapporte le *Chou-king* (II,4), les luminaires ne se rencontrèrent pas dans la constellation Fang (11). Les musiciens aveugles jouèrent du tambour. »

C'est que, si l'on en croit le beau récit de Lie-tseu, la perfection du jeu possède en elle-même une efficacité immédiate : de même que les fautes rituelles perturbent l'ordonnance naturelle, la note musicale à l'état pur ne se contente pas d'accompagner les phénomènes saisonniers, elles les produit : « C'était le plein printemps. (Cheu-wen) toucha la corde *chang*, qui correspond au tube *nan* : un vent frais se mit aussitôt à souffler, les arbres produisirent des fruits. L'automne venu, il toucha la corde *kio*, qui correspond à la cloche *kia* ; le vent tiède s'en revint, et les plantes se mirent à fleurir. L'été venu, il toucha la corde *yu*, qui correspond à la cloche jaune (*houang-tchong*) : le givre et la neige se mirent à tomber, les fleuves et les mares gelèrent aussitôt. L'hiver adve-

---

(10) Cf. à ce sujet : Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (Paris, 1919).

(11) Le *sieou* (astérisme) Fang (litt. la « maison », la Tête du Scorpion) est effectivement, selon le *Yue-ling*, la mansion zodiacale correspondant au neuvième mois, c'est-à-dire, en mode « luni-solaire », la constellation qui se trouve, à cette époque, en opposition solaire. La perturbation constatée dans l'harmonie des cours des deux luminaires se traduit en fait par une éclipse de soleil.

nu, il toucha la corde *tche,* qui correspond au (tube) *jouei-pin* : le *yang* manifesta son éclat, la chaleur devint brûlante, la glace fondit en un instant. » (12)

On vient de voir comment la musique, née au centre du monde et liée aux rythmes du cosmos, permet l'organisation de l'univers ; comment, en conséquence, elle rythme le temps. Identifiée à l'œuvre de l'équerre, rythme-t-elle aussi l'espace ? Il semble que l'apport des musiques extérieures, « barbares », tel que le rapporte le *Li-ki* (ch.XII), s'effectue par les quatre portes cardinales du *ming-t'ang.* Le rytme de l'espace est par nature une fonction de la danse, dont nous ne traitons ici qu'incidemment. Toutefois, les antiques systèmes de correspondances ont des implications plus générales : si les sons correspondent aux saisons, ils s'identifient par là même aux orients. Chef d'orchestre du temps, la Grande Ourse le rythme par des signaux dans l'espace — exactement, si l'on ose dire, par une mesure à quatre temps. Rappelons brièvement les classifications numériques qui régissent l'ordre des interventions musicales.

Nous avons dit que les intervalles sonores sont déterminés par douze tubes (*liu*) de longueurs différentes, correspondant aux douze mois de l'année, et répartis en six tubes *yang* (longueurs impaires, mois impairs), et six tubes *yin* (longueurs paires, mois pairs). Chacun des tubes, rapporte le *Li-ki,* donne la note initiale *kong,* le « palais », d'une gamme de cinq notes. Ces cinq notes sont mises en rapport : avec les quatre saisons et l'inter-saison « centrale » ; avec les quatre directions cardinales et le centre ; avec les cinq éléments. Le même système d'équivalences est par ailleurs clairement exprimé dans le *Li-ki* (VII,3) : « (La Terre) distribue les cinq éléments dans les quatre saisons... Dans leur mouvement les cinq éléments alternent et s'éliminent l'un l'autre. (Il y a) cinq éléments et quatre saisons. (Au cours des douze mois, ils font une révolution et sont tour à tour le pivot. (Il y a) cinq notes, douze tubes dont six

(12) Lie-tseu, ch. 5. Cf. le tableau 1 pour la correspondance des saisons avec les notes et avec les tubes équinoxiaux et solsticiaux.

mâles ; ils font une révolution et donnent tour à tour (la note) *kong* (le « palais »).

Un autre système numérique, cité notamment par Houai-nan tseu, distingue les timbres et fait correspondre les huit sons aux huits vents, c'est-à-dire aux quatre directions cardinales et aux quatre directions intermédiaires. Ainsi chaque type d'instrument concourt-il à l'harmonie totale :

— les tambours (*kou*), donnant le *son de la peau*, correspondent au Nord
— la flûte, *ho* ou *cheng* donnant le *son de la calebasse* correspond au Nord-Est
— les flûtes droites, donnant le *son du bambou*, correspondent à l'Est
— la caisse de bois (*tchou*), donnant le *son du bois*, correspond au S.-Est
— la cithare *k'in* (13), donnant le *son de la soie*, correspond au Sud
— le sifflet d'argile, *hiuen*, donnant le son de la terre, correspond au S.-Ouest
— la cloche (*tchong*), donnant le *son du métal*, correspond à l'Ouest
— les pierres sonores (*k'ing*), donnant le *son de la pierre*, correspondent au N.-Ouest

Telle est la définition, sonore et spatiale à la fois, du *concert*, riche par ailleurs de symboles et d'efficiences, dont nous ne pourrons épuiser ici tous les échos.

On devine qu'homologués aux huit directions de l'espace, les huit timbres de ce concert, le sont par là même aux huit trigrammes (ici dans la disposition de Wen-wang) :

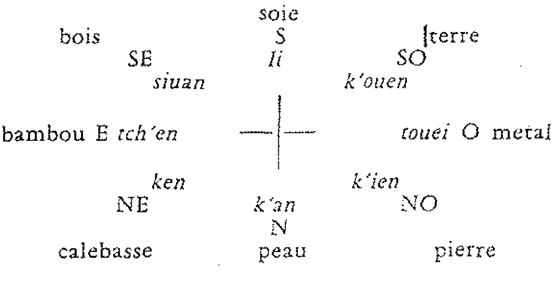


Tableau 2

Il n'est finalement pas de meilleure figure du symbolisme cosmique de la musique que la cithare *k'in :* elle est en effet l'image du Ciel par sa face supérieure bombée, celle de la Terre par sa face inférieure plane ; ses cinq cordes correspondent aux cinq planètes, ou aux cinq éléments : elles rejoignent en fait tout le système des correspondances à base quinaire, puisqu'elles donnent les cinq notes de la gamme. Il existe toutefois un *k'in* à sept cordes. Le premier devait son origine à Fou-hi ; la sixième corde lui fut ajoutée, dit-on, par Wen-wang, la septième par Wou-wang ; elles donnent les demi-tons *pien-kong* et *pien-tche*. Certes, les sept cordes ainsi déterminées correspondent aux sept corps célestes. Mais ne s'agit-il pas d'une altération, à peine moins importante que la modification, par le même Wen-wang, de l'ordre des trigrammes de Fou-hi ?

***

Il avait suffi de quatre cordes à Cheu-wen, non pour exprimer, mais pour réaliser toute l'harmonie du monde. Chacune des cordes, touchée séparément, avait ouvert le concert cyclique des saisons ; « lorsqu'enfin la note *kong* fut jouée simultanément sur les quatre cordes, un vent léger souffla, de gracieuses nuées flottèrent (dans le ciel), une douce rosée se mit à tomber, des sources abondantes jaillirent... » (*Lie-tseu*, ch. 5). Cette musique surnaturelle manifeste, comme l'exprime Houang-ti en commentant sa fameuse symphonie cosmique, « en mode humain l'activité du Ciel » (Tchouang-tseu, ch. 14). C'est bien de la symphonie du monde qu'il s'agit, en cet autre texte capital où paraît tour à tour l'alternance de l'exaltation et de la décadence (*yi cheng yi chouai*), de la limpidité et du trouble, ou de l'aigu et du grave (*yi ts'ing yi tchouo*), de l'abaissement et de l'élévation (*yi fen yi k'i*), de la mort et

(13) C'est donc ici le tambour, et non le *cheng*, qui s'oppose symboliquement au *k'in*. Le tambour, comme le *cheng*, est assimilé au *tonnerre* ; on a vu plus haut qu'il *renforce* le principe *yang*. La position solsticiale apparemment inversée des deux instruments confirme à nouveau qu'ils ne s'identifient pas au principe dominant, mais l'équilibrent ; ils assistent, à sa naissance, le principe opposé.

de la vie (*yi seu yi cheng*), l'harmonieuse concertation du *yin* et du *yang*, le rythme des éléments, des saisons, des astres et des êtres.

Une telle harmonie semble d'ailleurs résulter, non seulement de la qualité des sons et de la maîtrise du jeu, mais aussi de l'harmonie de l'orchestre dans sa composition et sa disposition : « En bas, les flûtes *kouan* et les tambourins à manche *t'ao-kou* s'accordent (entre les signaux donnés par) la caisse de bois *tchou* et le tigre couché *yu*. Les flûtes *cheng* et les cloches emplissent les intervalles. Les oiseaux et les quadrupèdes se mettent à sautiller... » (*Chou-king*,1,5). Texte auquel le *Li-ki* (XVII,2) fait écho d'autre manière : « Ainsi, nous enseigne-t-il, (les sons) aigus (*ts'ing*) et clairs (*ming*) figurent le Ciel, (les sons) larges et puissants figurent la Terre, le commencement et la fin figurent les quatre saisons, tours et retours figurent le vent et la pluie. (Les cinq sons semblables aux) cinq couleurs font un ensemble sans confusion. (Les huit timbres semblables aux) huit vents correspondent aux (douze) tubes, et sont ainsi sans défaut. Les cent mesures sont bien rythmées et constamment respectées. Le ténu et l'ample l'un l'autre se complètent, le début et la fin l'un l'autre se produisent. Les aigus et les graves (*ts'ing, tchouo*) se trament (*king*) mutuellement, ils dominent alternativement l'harmonie. »

Encore faut-il ajouter — nous le rappellerons en des circonstances plus précises — que si la musique a le pouvoir de concourir à l'organisation, à l'harmonie du monde, sa contrefaçon ou son mauvais usage peuvent le désorganiser, ou en tous cas réduire à merci les exécutants téméraires. De tels actes, sous Houang-ti, rapporte Sseu-ma Ts'ien, amenèrent calamités et maladies, pluie et vent, sécheresse et stérilité du sol. Ceci est la contrepartie normale de cela.

2. *La musique harmonise l'Empire.*

Dès les premières lignes de cette étude, on n'a pas manqué d'apercevoir comment, de la façon la plus

immédiate, les liens s'établissaient entre le concert royal et la fonction médiatrice de l'Empereur au centre de son domaine. Rien d'étonnant à ce qu'il appartienne à l'Empereur seul d'assurer, comme le dit Mo-tseu, la « concertation du *yin* et du *yang*, de la pluie et de la rosée. » On a vu, à l'aube d'une ère nouvelle, Chouen consultant les astres et normalisant les tubes musicaux. Révisant le calendrier, l'empereur Wou des Han réforma *corrélativement* les tubes sonores : « Les divisions de l'année, rapporte Sseu-ma Ts'ien, furent dès lors correctes ; la note *yu* fut de nouveau pure... le *yin* et le *yang* se séparèrent et s'unirent de façon régulière. » On aperçoit, ici et là, un parallélisme entre la musique et l'astrologie, que renforcent d'ailleurs les allusions du *Che-king* au *ling-t'ai*, tour centrale depuis laquelle sont observés les cycles célestes. « Ma musique (*wou tseou*), dit Houang-ti, le Premier Empereur, manifeste en mode humain l'activité du Ciel. » Houang-ti est d'ailleurs le seul à pouvoir maîtriser impunément cette musique-là. Confucius lui-même souligne (*Louen-yu*, ch. 8). que dans tout Empire qui « possède la Voie » (*tao*), l'ordonnance des rites et de la musique est du ressort exclusif de l'Empereur. Qu'elle soit entre les mains des princes est le signe d'un empire dépourvu de « Voie », littéralement « dévoyé » (*t'ien-hia wou tao*), d'un dérèglement majeur, cause d'instabilité, de désordre, à tous préjudiciables.

L'Empereur est assisté dans cette fonction par un Directeur de la Musique (*sseu-yao*) et, on l'a dit, par un groupe de musiciens, aveugles comme leur chef :

« Voici les musiciens aveugles,
voici les musiciens aveugles :
ils sont au palais de Tcheou ! »

chante le *Che-king* (*Song*, 2). Ce ne'st sans doute pas un hasard si le caractère *kou*, utilisé pour les désigner, associe au radical de l'œil le caractère phonétique *kou*, dont le sens est le battement du tambour : l'état paraît donc inséparable de la fonction. Fonction non limitée, d'ailleurs, à l'exécution de concerts rituels : le *Tcheou-li* nous apprend que ces musiciens aveugles étaient chargés de vérifier périodiquement l'adéquation des signes vocaux, laquelle était com-

me un symbole de l'ordre dynastique. Exemple encore — et non des moindres — du rôle de la symbolique sonore dans l'harmonie de l'univers chinois.

Nous avons précédemment aperçu le maître de musique de Chouen, le légendaire K'ouei, dont on ne sait trop s'il était un dragon, un monstre boiteux ou un génie des montagnes, mais dont on sait par contre qu'il inventa le tambour et fut le détenteur d'extraordinaires pouvoirs : « Seul un Saint, fait dire Liu Pou-wei à Chouen, sait mettre de l'harmonie dans les principes de la musique. K'ouei a le talent de créer cette harmonie, afin de donner la paix à l'Empire. » (14). Paix dont on trouve encore l'expression idyllique dans le Li-ki (XVII,3) : « Lorsqu'un grand homme use des rites et de la musique, le Ciel et la Terre deviennent lumineux, le Ciel et la Terre s'unissent volontiers, le *yin* et le *yang* alternent, les dix mille êtres sont réchauffés, couvés, couverts et nourris. La végétation est florissante, les germes recourbés se développent. Les oiseaux prennent leur essor, les cerfs, les bêtes à cornes naissent, les animaux hibernants viennent à la lumière et revivent. Les oiseaux couvent, les animaux à poils engendrent et nourrissent. Les fœtus prennent vie et n'avortent pas ; les œufs sont féconds et ne s'altèrent pas. Or tout cela résulte du pouvoir (*tao*) de la musique. »

L'obtention de cet ordre dans l'Empire, ici manifesté par l'action déterminante du principe *yang*, nécessite sans doute pouvoirs et connaissances, mais encore le respect de certaines règles essentielles. C'est ainsi que, si ce même ordre suppose que soient préservés les rites et les vêtements cérémoniels des dynasties déchues, il exige de même la conservation de leur musique et de leurs instruments. Le *Li-ki* (ch. XII) énumère les instruments de musique de Lou, qui sont précisément ceux employés sous les « quatre dynasties » (*sseu-tai*). Aux concerts rituels des Tcheou sont conviés et honorés les rejetons des dynasties anciennes, Hia et Chang. Le *Tcheou-li* cite les pièces de musique et de danse enseignées aux jeunes princes, et dont chacune évoque un grand souverain de l'anti-

---

(14) *Liu-che tch'ouen-ts'ieou*, cité par Granet, *Danses et Légendes*, p. 506.

quité : Yao et Chouen, Yu, fondateur des Hia, et T'ang, fondateur des Chang ; Wou-wang enfin, fondateur des Tcheou. N'est-ce pas ce que veut dire le poète Li T'ai-po, lorsqu'il écrit :

« Les danses anciennes illustrent le chant d'un royaume déchu » ?

Il existe par ailleurs, nous enseigne le *Li-ki*, une relation d'analogie précise entre l'ordre impérial et les notes de la gamme : « *Kong*, c'est le prince, *chang*, ce sont les vassaux, *kio*, c'est le peuple, *tche*, c'est le service (de l'Etat), *yu*, ce sont les choses, les ressources (*wou*). Lorsque les cinq (notes) sont sans trouble, la mélodie ne comporte aucune dissonnance. Si *kong* (est à l'origine du) trouble, (la mélodie) est fruste : le prince est arrogant. Si *chang* (est à l'origine du) trouble, (la mélodie) penche, dévie : les charges sont mal remplies. Si *kio* (est à l'origine du) trouble, (la mélodie) est chagrine : le peuple récrimine. Si *tche* (est à l'origine du) trouble, (la mélodie) est plaintive : le service (de l'Etat) est accablant. Si *yu* (est à l'origine du) trouble, (la mélodie) est abrupte : les ressources s'épuisent. Si les cinq (notes) ensemble (sont à l'origine du) trouble, empiétant les unes sur les autres, c'est le temps du mépris. Lorsqu'il en est ainsi, l'Etat est à la veille de sa ruine. » (XVII,1).

Cette étroite interdépendance explique sans doute la raison pour laquelle l'épreuve de tir à l'arc imposée aux officiers impériaux s'accompagnait de musique : celle-ci n'en était pas seulement l'ornement (*che*), puisque le tir devait, sous peine de disgrâce, se soumettre à son rythme. Etaient choisis et complimentés, dit le *Li-ki* (XLIII,1), « ceux dont la cadence s'accordait à la musique. »

D'une façon très générale d'ailleurs, le rôle révélateur de la musique fut de tout temps observé, et utilisé : « Je désire, proclame Chouen, entendre les six tubes mâles, les cinq sons, les huit timbres, afin de (connaître si) le gouvernement est négligé, grâce aux (chants) sortis (*tch'ou*) (de la cour) et à ceux qui viennent du dehors (*na*)... » (*Chou-king*, I.5). Il faut se souvenir en effet que l'une des fonctions initiales de l'Empereur consiste à harmoniser, à faire

vérifier les sons et les timbres ; la fonction exécutive a pour rôle de les faire respecter. Aussi, confirme le *Li-ki* (XVII,1), « (le Sage), en examinant les sons connaît les airs, en examinant les airs connaît la musique, en examinant la musique connaît le gouvernement. » C'est un signe qui, en aucun cas, ne peut tromper.

Si elle révèle les méthodes, et somme toute la qualité traditionnelle du pouvoir, la musique est aussi, en elle-même un instrument de gouvernement, en raison du caractère propre manifesté par chacun des huit timbres. C'est ainsi que, selon le *Li-ki* (XVII,3) « le son des cloches est retentissant (*k'eng*) ». Il est lié à la proclamation des ordres et aux entreprises militaires. Le son de la pierre (*k'ing*), que d'autres textes qualifient de céleste (nous avons vu qu'il correspond au trigramme *k'ien*), de pur, d'immuable, a la réputation d'inciter au recueillement, à la méditation. Dans le *Li-ki*, il est seulement qualifié de « minéral » (*che*) ; la clarté de ce son provoque, dit-on, le discernement (*pien*), et conduit à penser à la mort. « Le son de la soie est plaintif (*ngai*) », ce qui appelle le sens du devoir, et la détermination (*tche*). Le son du bambou évoque, assure-t-on, l'idée d'excès, de débordement (*lan*), et en conséquence celle d'assemblée (*houei*). Le son des petits et grands tambours (*kou* et *p'i*) est bruyant (*houan*) ; ce bruit provoque l'émotion (*tong*), laquelle est propre à pousser les foules en avant. Granet, commentant un passage du *Tso-tchouan*, note semblablement, que le son du tambour pousse la troupe en avant et marque le début du combat, tandis que le son de la clochette en marque la fin. *Ning-tin* est le nom de la clochette dans le *Tso-tchouan* ; or *ning* a le sens d'apaisement, de repos (15). Au Prince sage de faire preuve lui-même de discernement en usant comme il convient des instruments de son orchestre.

Il n'est pas indifférent d'observer que la musique chinoise est liée à tous les étalons de mesures usuels, ce qui est encore pour elle une façon de ré-

---

(15) *Danses et Légendes*, p. 504. Elle correspond, il est vrai, à l'automne et au trigramme *touei*, c'est-à-dire traditionnellement à l'équilibre, au bien-être, à la sérénité.

gler l'harmonie de l'Empire : le *houang-tchong*, qui donne la note fondamentale de la gamme, *kong*, est la base des unités de longueur : la quatre-vingt-dixième partie de sa longueur est le *fen*, qui est un dixième de pouce, *ts'ouen* ; des unités de capacité : il contient douze cents grains de millet, soit un *yao*, qui est le millième d'un boisseau, *teou* ; des unités de poids : ces douze cents grains pèsent douze *tchou*, dont vingt-quatre font une once, *leang*. On aperçoit ici quelques implications imprévues de la vérification périodique des symboles sonores.

On a souligné plus haut combien le « trouble » de la mélodie, ou la simple altération d'une note, pouvaient être significatifs du trouble dans l'Empire : conséquence très normale du système de correspondances dont nous avons relevé les éléments. Combien plus graves apparaissent les perversions délibérées du langage sonore ! Sseu-ma Ts'ien rapporte que Kie, le dernier des empereurs Hia, et Cheou-sin, le dernier des Yin, firent, en correspondance avec la décadence dynastique, composer des musiques perverses. Leur effet néfaste survécut même au compositeur : celui-ci s'étant jeté à l'eau, les airs s'entendaient la nuit au bord de la rivière : « Qui, le premier, les entend, son royaume est diminué ! »

∴

« Si l'Empereur aime la musique à l'extrême, enseigne Meng-tseu (5,2) le royaume de Ts'i approche la perfection. » Mais la puissance du royaume provient, ajoute-t-il, de l'harmonie qu'établit la musique entre le souverain et le peuple sous la forme d'une sorte de communion dans la satisfaction esthétique. De ce point de vue trop extérieur, il faut retenir une nouvelle forme d'équilibre dans l'Empire : l'harmonie des relations sociales. L'harmonie « sous le Ciel » appelle en effet comme une conséquence naturelle l'harmonie entre les hommes. Le processus inverse n'est d'ailleurs pas moins vrai : l'harmonie en l'homme, et entre les hommes, dont la musique est l'instrument, amène par extension l'harmonie dans l'Empire. Ainsi, ayant perçu la musique ancienne, « le Sage en parle, et parle de l'antique Voie. Cul-

tivant sa personne, il règle sa famille, puis donne à tout l'Empire la paix et l'harmonie. Ainsi se manifeste la musique ancienne. » (*Li-ki*, XVII,3).

Rappelons ici, et complétons, d'après le *Chou-kìng* (1,5), la proclamation fameuse de K'ouei, Directeur de la Musique sous Chouen : « Oh ! je frappe la pierre musicale, j'effleure la pierre musicale : les cent animaux viennent danser ensemble, parmi la foule des officiers s'établit la concorde ! » C'est grâce à la musique également que, sous les Tcheou, le *tsong-po*, Gouverneur du Temple ancestral, établissait « l'harmonie du haut et du bas » (*ho chang hia*), c'est-à-dire entre les différentes classes sociales (*Chou-king*, IV,20). « La musique est la voie de la concorde » (*tao-ho*), rapporte également Tchouang-tseu (ch. 33), d'après l'école confucéenne. Aussi lui paraît-il excessif de suivre Mo-tseu, qui préconise l'abolition de la musique, sous le prétexte qu'elle est une cause de trouble. Elle « harmonise les voix du peuple », assure encore le *Li-ki* (XVII,1). « Si la musique est parfaite, pas de ressentiment. » (*ibid.*). « Si (la musique était) bonne, (le peuple) imitait alors la vertu (du souverain). » (*Li-ki*, XVII,2).

L'art même des relations sociales, cher à l'éthique confucéenne, est réglé par l'agencement des tubes sonores : « On proportionne des tubes de différentes longueurs, on les groupe en ordre du premier au dernier, afin de figurer les devoirs à accomplir. On manifeste ainsi (dans la musique) les règles des relations entre parents, entre nobles et vilains, entre vieux et jeunes, entre hommes et femmes. » (*ibid.*). Si l'on en croit une autre partie du même texte, ce pourrait être une fonction essentielle de l'art musical que d'« établir l'union et l'harmonie entre père et fils, entre prince et sujet », que de « rapprocher tous les peuples » : « Telle est la règle, est-il affirmé, sur laquelle les anciens souverains ont fondé la musique. » (*Li-ki*, XVII,3). Encore avons-nous vu qu'en fait, un tel souci ne pouvait être que la conséquence de l'harmonie obtenue sur un plan plus élevé.

Autre type de relation très humaine qui ne doit pas être négligé, car il prolonge simplement les précédentes : c'est celle qui unit les vivants à leurs ancê-

tres défunts. La musique n'y contribue pas moins activement, et le *Che-king* se fait plusieurs fois l'écho de ce concours : « Hong ! hong ! les sons s'unissent, dans la révérence, l'accord et l'harmonie. Les ancêtres prêtent l'oreille. » (*Song,* 2). « Avec la révérence et l'harmonie, commente le *Li-ki,* que ne peut-on accomplir »

« Oh ! combien ! Là, combien (de musiciens) ! Ils disposent mes tambourins et mes tambours ! Les tambours battent sans relâche ! Ils réjouissent mon glorieux ancêtre ! » (*Song,* 5).

3. *La musique harmonise le cœur de l'homme.*

En fait, dit le *Li-ki,* si la musique « change les us et transforme les coutumes », c'est avant tout « parce qu'elle est capable de mettre la bonté au cœur du peuple. » Ainsi « réjouit-elle les Sages » (XVII,2). C'est que, lit-on ailleurs dans le même ouvrage, « tous les airs prennent naissance dans le cœur de l'homme », le cœur étant considéré, ainsi qu'il est habituel dans l'expression chinoise, en tant que siège du mental. Ce qui ne limite d'ailleurs pas nécessairement à ce domaine la valeur symbolique de telle ou telle formule.

L'équilibre psychique de l'individu, la rectitude de l'être moral, sont bien entendu le souci majeur de la doctrine confucéenne. « On peut dire de Kong-tseu, enseigne Meng-tseu (V,2), qu'il est comme une grande symphonie. Dans une grande symphonie, le son du métal marque le début, les carillons de jade la fin. Le son du métal ouvrant le concert, fait commencer les accords (de tous les instruments) ; les carillons de jade marquant la fin, font cesser les accords (de tous les instruments). Donner le signal du début, c'est le propre de la prudence. Donner le signal de la fin, c'est le propre de la sagesse. » Telles sont les deux vertus cardinales évoquées par l'ordonnance du concert. Le rôle pédagogique de l'harmonie musicale ne s'y limite pourtant pas : déjà, l'empereur Chouen prescrivait à son Directeur de la Musique, simultanément chargé de l'éducation des princes : « (A l'aide de la musique, apprenez-leur à unir) la rectitude et la modération, l'indulgence et la sévérité,

la rigueur et l'absence de cruauté, la brièveté et l'absence de vanité... » (*Chou-king,* 1,2). D'une façon plus générale encore, le *Li-ki* (XVII,1) établit une relation directe entre la perfection atteinte dans la maîtrise des rites et de la musique et la possession de la vertu, proposition dont le commentaire de Kong Ying-ta renverse non moins significativement les termes : « Tel qui a une réputation de vertu, c'est qu'il possède à la perfection les rites et la musique. »

L'action est en effet réciproque entre bonne musique et bons sentiments : « L'homme est-il sous l'influence de sons corrects, il lui faut nécessairement répondre à cette inspiration (*k'i*). Répond-il à cette inspiration, elle prend forme et produit une musique harmonieuse. » (*Li-ki,* XVII,2). On se souvient ici de l'adage en forme de jeu de mots selon lequel « la musique, c'est la joie » : le même chapitre du *Li-ki* en propose le développement, grâce à une impressionnante série de déductions : « Si l'on fait en sorte que la musique gouverne le cœur, le cœur devient, avec une parfaite aisance, calme, droit, filial, sincère. Si le cœur est calme, droit, filial, sincère, il possède la joie. S'il possède la joie, il est paisible. S'il est paisible, il est constant. S'il est constant, il (s'identifie au) Ciel. S'il (s'identifie au) Ciel, il (s'identifie aux) influences d'En-haut (*chen*). S'il (s'identifie au) Ciel, il est cru sans avoir à parler. S'il (s'identifie aux) influences d'En-haut, il s'impose sans avoir à se fâcher. Tel est (l'ordre des choses), si l'on fait en sorte que la musique gouverne le cœur ».

L'harmonie musicale qui, dit encore le *Li-ki,* trouve son point d'application au « centre » (*tchong*), c'est-à-dire dans le cœur, est en même temps issue du centre. Ce type d'échanges s'organise selon des règles exposées par le *Li-ki* en un système qui relève — ou peu s'en faut — de l'exégèse musicale : « Si le cœur est affecté par le chagrin, prétend-il, le son est absorbé et fugace. Si le cœur est sous l'impulsion du plaisir, le son est ample et se prolonge. Si le cœur est sous l'impulsion d'une joie subite, le son part soudain et se disperse. Si le cœur est sous l'impulsion de la colère, le son est pesant et acerbe. Si le cœur éprouve le respect, le son est franc et

net. Si le cœur éprouve de l'affection, le son est harmonieux et souple. » (XVII,1).

L'influence du son et de l'instrument est telle en fait, et si étroitement liée à la vie profonde de l'être, que nul ne peut en user impunément. Tel est notamment le cas du *k'in* dont les sons, rapporte le P. Amiot, premier découvreur occidental de la musique chinoise, « dissipe les ténèbres de l'entendement et rendent le calme aux passions. » Mais seul le Sage ose y toucher ; le vulgaire le contemple avec respect. Le son du *che*, autre forme de cithare, est également stérile entre des mains profanes. Ce qui, entre parenthèses, laisse deviner le caractère initiatique du maniement de tels instruments, et le dépassement, par leur jeu, du domaine psychologique.

Stérile ? Dangereux aussi. Et cela explique les précautions prises contre l'effet des sons altérés, des musiques néfastes, et que Mo-tseu prétendait conduire jusqu'à l'excès en bannissant toute mélodie. On a vu plus haut les liens entre perversion musicale et trouble dans l'Empire. Ils ne sont pas moins étroits avec les troubles du mental : (les sons) amples favorisent la perversité ; étriqués, ils inspirent la convoitise, prétend le *Li-ki* (XVII,2)... Toutes les fois que l'homme est sous l'influence de sons pervers, sa propre inspiration y répond nécessairement. Cette inspiration se manifeste et produit une musique licencieuse. » Tel est bien, semble-t-il, la justification des exclusives de Mo-tseu.

***

Il est confirmé cependant que, « lorsque la musique est bien conduite, les relations sociales sont pures, l'oreille et l'œil perçoivent clairement, le sang et le souffle connaissent l'harmonie et la paix, changent les us et changent les coutumes, sous le Ciel règne partout la quiétude. » Ces quelques lignes du *Li-ki* laissent apparaître une action globale de la musique, non seulement sur l'ordre social et sur l'ordre mental, mais aussi sur les perceptions sensibles, et même sur les fonctions corporelles essentielles. Ce texte n'est pas le seul à rapporter pareilles consta-

tations, on allait dire pareille thérapeutique. On lit en effet dans le *Che-ki* de Sseu-ma Ts'ien : « Les notes et la musique ébranlent le sang et ses conduits, mettent en circulation les esprits vitaux et donnent harmonie et rectitude au cœur. » Un écrit très voisin de Ts'ai Tch'eu y ajoute une action sur la dissipation des humeurs peccantes et sur la modération de l'embonpoint. Les correspondances du *Yue-ling* s'étendent, il est vrai, des cinq notes aux cinq viscères, et Sseu-ma Ts'ien précise que, si les cinq viscères correspondent aux cinq vertus, c'est par l'intermédiaire des cinq notes. Instrument de l'harmonie cosmique, la musique exerce sa fonction jusqu'aux limites du microcosme.

Ces multiples influences, tissées en l'être et autour de lui par les emblèmes sonores, indiquent assez pourquoi, ainsi que nous l'enseigne le *Sin-chou* (16), le nom ne peut être imposé à l'enfant sans qu'un musicien aveugle ait observé, au diapason, le son de sa voix : telle est la clef première de l'harmonie qui rythmera le déroulement de son existence. Faut-il souligner qu'une telle disposition est exactement parallèle à la mesure des emblèmes sonores par les musiciens impériaux ? N'est-ce pas de la voix dynastique qu'il s'agit alors, c'est-à-dire de la voix qui s'exprime « sous le Ciel », et dont dérive toute l'harmonie du monde ?

***

Les vertus multiples de l'harmonie musicale appellent finalement quelques remarques, où apparaîtront ses limites. Si le *Tao-te king* (ch. 2) célèbre l'accord des sons *(cheng)* et des tons (*yin*) (17), il constate par ailleurs (ch. 12) que « les cinq sons assourdissent l'oreille ». Ce que confirme Tchouang-tseu (ch. 12) : « Les cinq sons ont perverti l'oreille, de telle sorte que l'oreille ne perçoit plus rien. » Sans doute

(16) Cité par Granet, *Civilisation chinoise*, p. 379.

(17) *Cheng*, ce sont les notes, *yin*, c'est aussi la voix. Peut-être faut-il comprendre alors qu'il s'agit d'un accord des notes et des voix, c'est-à-dire d'un chant juste : symbole explicite de l'harmonie cosmique.

faut-il comprendre — le commentaire est, chez Tchouang-tseu, sans équivoque — que la perception de l'harmonie sonore est gâtée par les théories qui prétendent la régir, à savoir précisément les théories confucéennes dont nous avons donné quelque aperçu. Faut-il, pour retrouver le sens de la musique pure, l'isoler des perceptions sensibles, ce que fait déjà, d'une certaine façon, l'utilisation de musiciens aveugles ? Faut-il tenter de percevoir la musique par l'ouïe intérieure — au centre du cœur —, et non par l'oreille externe ? (18). Il n'est pas jusqu'à Confucius qui ne l'exprime sans ambage : « Lorsque la musique n'a pas de son, sentiment et volonté atteignent la perfection. » (*Li-ki*, XXVI). Mais — et le *Li-ki* le confirme en d'autres pages, — il ne s'agit là que d'un symbole de la vertu morale ; cette mélodie de l'âme se joue sur deux notes seulement : *jen* et *yi*, la « bienfaisance » et la « justice ». Si l'on fait abstraction de la mélodie, la vertu scintille. Autre est le point de vue de Tchouang-tseu, si son vocabulaire est semblable : la perfection de la symphonie cosmique, enseigne-t-il (ch. 14), c'est la perception de « ce qui n'a pas de son », ou plus précisément de ce qui n'en a pas encore, de l'en-deça du son : du principe de toute manifestation. Comment en approcher, sinon par le dépouillement, la raréfaction, la vacuité, où se développeront toutes les résonnances ? Ce qu'on perçoit, dit Lao-tseu (ch. 41), comme un « grand air aux sons raréfiés (*hi*) », c'est le Tao. Tout le reste s'explique en conséquence.

Pierre GRISON

---

(18) C'est ce qu'exprime le *T'ai-yi kin-houa tsong-tche* lorsqu'il parle de la perception de la « lumière » par l'oreille. On ne peut manquer d'évoquer en outre à ce sujet la doctrine hindoue selon laquelle est perçu par l'oreille un « son inaudible » qui est le reflet de l'Intelligence primordiale. C'est de *Shabda*, le « son » qui naît *bindu*, le « germe » de la manifestation.

LA NOSTALGIE DE LA STABILITÉ

Quand M. J. Corneloup, vers la fin de son ouvrage *Je ne sais qu'épeler* (1), parlait des dangers qui menacent notre civilisation, il se faisait l'écho de préoccupations qui s'imposent de plus en plus aux milieux scientifiques et économiques. La conférence de Stockholm, tenue sous les auspices de l'Organisation des Nations Unies, les travaux du « Club de Rome » et d'autres manifestations qui ont eu leurs répercussions même dans le domaine politique ont mis la question à l'ordre du jour. Au cours de l'année 1972, un nombre de plus en plus considérable d'hommes de science sont intervenus dans le débat, et ce fut le plus souvent pour jeter un cri d'alarme. Il faut mentionner en particulier l'éditorial de M. Raymond Latarjet, Directeur de l'Institut du Radium, dans la revue *La Recherche* de juin 1972. Cet éditorial est intitulé : « Vers l'humanité stabilisée ? »

L'auteur commence par insister sur le fait que de telles préoccupations se sont imposées brutalement au monde scientifique : « Si l'humanité survit suffisam-
« ment pour porter un jour un regard rétrospectif sur
« le XX[e] siècle, elle reconnaîtra que l'événement le
« plus important de ce siècle s'est produit vers 1970.
« C'est à cette époque que des hommes de science
« surent comprendre et osèrent clamer que l'Homme
« devait au plus vite, et en une déchirante révision,
« mettre fin à l'expansion dans laquelle il avait tou-
« jours vécu. Il est logique, bien qu'à première vue
« paradoxal, que cette prise de conscience ait suivi
« de peu ce qu'on appelle la conquête de l'espace ».

Cette « conquête de l'espace » — qui n'est, en réalité, pas même une conquête de la lune — a en effet montré que l'homme est irrévocablement lié à la terre,

---

(1) Cf. *E.T.* de septembre-octobre 1971, pp. 226-227.

que « les murs de son domaine ne s'écartent jamais... « et qu'un problème impérieux de stabilisation s'im- « posera tôt ou tard... sinon un cataclysme incontrôlé « s'en chargera, lequel devrait amorcer des événe- « ments en chaîne si chacun d'eux mettait hors « d'usage une fraction de notre planète. Plus on atten- « dra, plus on approchera du maximum critique ».

M. Latarjet annonce qu'avec plusieurs autres grands noms de la science il va entreprendre une « croisade » pour réveiller l'opinion publique de la torpeur terriblement dangereuse dans laquelle elle est plongée. Mais ils ne se dissimulent pas que « les obstacles sont dès aujourd'hui gigantesques ». Les modernes, en effet, ne veulent pas entendre parler de la stabilisation, que volontiers ils appelleraient plutôt « stagnation ». Les moins aveuglés estiment qu' « il reste un « peu de temps, un peu de place, des ressources inex- « ploitées. Notre génération peut attendre et laisser « le problème à nos fils ». Mais alors, demande l'auteur, « n'aurons-nous pas mérité leur malédiction ? ». Car « les choses vont vite ».

M. Latarjet a confiance pourtant et il termine ainsi son éditorial : « Plus tard, si elle remporte ce grand « combat de la survie, l'humanité ira sans doute plus « loin que la stabilisation. Elle envisagera des réduc- « tions favorables à l'exploitation la plus raisonnable « et la plus harmonieuse de son domaine terrestre » (2).

« Les forces que j'ai mises en route, je ne peux plus les arrêter ». Ainsi parlait l'apprenti sorcier de la ballade de Gœthe en voyant le flot des eaux montantes. Nous ne sommes pas sûr que la science moderne possède le « mot du maître » capable de remettre les choses en ordre.

***

C'est en Amérique que les doutes des milieux scientifiques quant à l'avenir de notre civilisation matérielle ont été formulés avec le plus de virulence. Un

(2) Ce serait une sorte d'annulation d'un certain progrès matériel. Mais nous doutons fort que les Occidentaux modernes, à qui l'on a donné toutes sortes d'habitudes et de besoins artificiels, consentent à revenir même partiellement aux modes de vie du passé.

nombre d'ouvrages déjà considérable, dont plusieurs traduits en français, traitent de cette question. Le succès même de ces publications nous dispense d'en donner une analyse trop poussée. Nous citerons cependant l'ouvrage intitulé : *Halte à la croissance ?* C'est une œuvre collective (3), dont les auteurs (Jeanine Delaunay, Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, etc.) exposent et commentent les travaux du club de Rome et du M.I.T. (*Massachusetts Institute of Technology*). On y trouve un nombre considérable de graphiques qui mettent en évidence d'une façon frappante les dangers que fait courir à l'humanité le caractère « exponentiel » de sa croissance, surtout depuis un quart de siècle. Il souligne très bien que ce qui rend particulièrement dramatique la crise actuelle, c'est qu'elle sévit dans le monde entier (4), et que « l'interdépendance des différentes variables » de notre monde terrestre rend tout remède partiel inefficace. La « monstrueuse croissance » dont tant de gens se félicitent encore ouvre les plus « tristes perspectives pour nous-mêmes, nos enfants et nos petits-enfants ». Les auteurs, malgré leur « pessimisme », ne veulent pas désespérer, et ils pensent que l'effort à entreprendre pour effectuer un redressement capital est « le défi offert à notre génération ». Le comité exécutif du club de Rome ajoute : « On ne peut pas se contenter de passer le problème à la génération suivante : il sera trop tard. L'entreprise doit être résolument tentée sans retard et un net virage doit être pris avant la fin de la prochaine décennie » (p. 296).

***

Dans son éditorial de *La Recherche,* M. Latarjet ne fait aucune allusion aux origines et aux causes de l'évolution accélérée dont il dénonce les périls imminents ; au contraire, M. André Varagnac, Directeur du Musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye, remonte aux sources mêmes de l'humanité pour retracer cette évolution dans son ouvrage *La Conquête*

---

(3) Editions Fayard, Paris. Les textes en anglais sont traduits par M. Jacques Delaunay.

(4) « L'histoire montre que des bouleversements se produisent dans le monde, d'une manière sporadique et en des points chauds, mais que ces bouleversements sont rarement généralisés ou simultanés » (p. 292).

des énergies (5). C'est un livre d'une lecture attrayante, où l'on trouve une foule de détails et des remarques extrêmement suggestives (6). L'auteur envisage que l'évolution de la civilisation matérielle a été accélérée par sept « révolutions » successives, marquées par la découverte du feu, de la pierre polie (avec l'agriculture et l'élevage), des métaux, des explosifs, de la vapeur, de l'électricité et enfin de l'automation avec tous ses corollaires. Les exposés de ce livre sont bien évidemment influencés par les conceptions de la science moderne ; mais la liberté d'esprit de l'auteur lui permet de formuler des vues qui assez souvent se rapprochent notablement des conceptions traditionnelles. On lit avec plaisir les pages consacrées aux Celtes (7), à la féodalité (8), au déclin de la chevalerie (9), à Rabe-

(5) Librairie Hachette, Paris.

(6) Citons simplement l'appréciation suivante : « Ce sont « des procédés relativement récents d'allumage que Gaston « Bachelard a pris pour thèmes de sa *Psychanalise du feu*... « C.-G. Jung l'a entraîné vers une voie purement imaginaire « en l'incitant à rechercher systématiquement les composantes « de la *libido* dans toutes les activités primitives. Bachelard « n'a pas hésité à écrire : « La *libido* est la source de tous « les travaux de l'*Homo faber*... Celui qui travaille le silex « aime le silex, et l'on n'aime pas autrement le silex que les « femmes... ». Ah ! qu'en termes galants ces choses-là sont « dites ! Mais ces comparaisons pour le moins audacieuses « [nous avons éliminé les plus... risquées dans la citation ci- « dessus] ne prouvent qu'une chose, c'est que Bachelard « n'avait jamais assisté à une démonstration de taille de si- « lex... On voit combien il est imprudent de prétendre expli- « quer les activités de l'homme préhistorique à partir d'un « *Homo eroticus* universel dans le temps et l'espace, aussi « abstraitement irréel que l'*Homo œconomicus* des théoriciens « librement échangistes du XIXe siècle » (pp. 58-59).

(7) « La vie religieuse des Gaulois est intense. Elle étonnera « César. Ce peuple vivait plus en fonction de l'Au-delà que « de ce bas monde ; les Gaulois étaient toujours prêts à le « quitter ».

(8) « Ne voir dans la féodalité, avec Michelet, que l'exploi- « tation, c'est rendre sa longue durée incompréhensible... La « richesse aristocratique favorisait un artisanat dont l'empi- « risme, nourrit de liberté compagnonnique, perfectionnait « obscurément les équipements mécaniques ».

(9) Avec l'intervention des armes à feu, « c'est tout l'édifice « de la chevalerie qui va s'écrouler. Dieu donnait la victoire « au plus vaillant, c'est-à-dire celui qui valait le plus, non « seulement physiquement mais moralement. Le boulet, *le* « *brutal* comme dira plus tard le langage direct des troupiers,

lais (10) et à bien d'autres sujets. Mais nous devons nous borner dans cet article à examiner la dernière partie de l'ouvrage, qui concerne les quatre dernières « révolutions », qui ont un caractère absolument différent de celles qui les avaient précédées (11).

« A partir du moyen âge » [plus précisément à partir de 1346, date de l'apparition des premiers canons à Crécy], « tout se succèdera non plus par « millénaires mais par siècles, et à présent par décen- « nies... L'électricité, le pétrole et les industries chi- « miques firent leur entrée en scène, et leurs dévelop- « pements allaient être si rapides que l'on est depuis « en mutation constante et même accélérée... Peut-il « y avoir tradition (12) quand l'usage ne dure même « pas une génération, et que tout adulte doit envisager « l'obligation périodique d'un recyclage ?... Il n'y a « plus que des modes... La sixième révolution énergé- « tique (électricité) aura commencé à dénaturer l'hom-

---

« ne choisit pas ses victimes, fauchant indifféremment braves « et couards ».

(10) « Lucien Febvre ne s'y est pas trompé. Rabelais est « sincèrement croyant. Pas de profession de foi plus belle « que la conclusion de cette lettre de Gargantua à Panta- « gruel où l'on trouve la sentence célèbre : Science sans « conscience n'est que ruine de l'âme » (p. 186). Ajoutons « que les deux conseils donnés en terminant par le père à « son fils sont les suivants : « Aie suspects les abus du « monde » et « Ne mets ton cœur à vanité », qui sont l'es- « sence même du pantagruélisme, « mépris de toutes choses « fortuites ». Il faut également remarquer que cette lettre est datée « De Utopie », c'est-à-dire « de nulle part ». Rappelons que c'est le « centre » universel qui est nulle part (*Symbolisme de la Croix*, chap. XXIX, § 2). Rabelais avait peut-être conscience que le centre secondaire auquel il était rattaché symbolisait le centre primordial ; et cela renforce encore l'interprétation « templière » qu'on peut donner à la date qui suit : « ce dix-septième jour du mois de mars ».

(11) Il est très digne de remarque que les « supports » des trois premières révolutions dont parle M. Varagnac (feu — agriculture et élevage — métaux) jouent un rôle très important dans le symbolisme universel, alors que les explosifs, la vapeur, l'électricité et à plus forte raison l'automation ne peuvent en jouer aucun.

(12) L'auteur emploie ici le mot « traditions » dans le sens de « coutumes » (généralement paysannes) et même de « folklore ». Mais ce qu'il dit de leur disparition de plus en plus accélérée peut bien souvent s'appliquer aux traditions au sens guénonien de ce mot.

« me dans sa fonction jusqu'alors principale : le « travail... Les anciens labeurs manuels correspon- « daient aux rythmes du cœur et des poumons. L'au- « tomatisation déséquilibre les travaux physiques : « d'où un état de fatigue nouveau... Dans le travail « automatisé, la domination des machines tend à « obscurcir l'esprit » (13).

La chimie fait de plus en plus disparaître les matériaux naturels, et en particulier le bois, à propos duquel l'auteur fait quelques remarques intéressantes (14). Nous ne citerons pas les rappels que fait M. Varagnac des menaces causées par la radioactivité. Ces menaces sont aujourd'hui connues de tous. Mais l'auteur en parle en des termes qui nous ont fait songer à une allusion faite par Guénon à une époque où personne ne s'en souciait. M. Varagnac écrit : « On « joue littéralement avec ces substances sans bien « savoir quels effets elles auront dans le temps, com- « me on a déjà joué, hélas ! avec des médicaments « générateurs de monstres ».

Les dernières pages de l'ouvrage insistent sur les « menaces effroyables » qui pèsent sur l'humanité. L'auteur stigmatise avec une ironie cinglante les « formules alléchantes » de ceux qui veulent nous « faire partager leur gaillard optimisme ». Il dénonce le vide que recouvrent certaines expressions : société de

(13) L'auteur note ici « les réactions qui se poursuivent au sein de quelques organisations ouvrières pré-syndicales et pré-machinistes qui sont parvenues à survivre : les associations compagnonniques ». Il renvoie à ce sujet à la revue *Le Compagnonnage* (p. 217 et note 13).

(14) « L'ethnographie nous apprend ce que fut l'intime « familiarité de l'homme et du bois. L'abattage du bois est, « dans le Sud-Est asiatique, une entreprise cérémonielle. Il « faut avertir l'arbre, obtenir son consentement ». Il en était de même chez les Grecs : le mythe des Hamadryades est bien connu. Ce respect de l'homme pour la nature dans beaucoup de civilisations traditionnelles nous rappelle un fait singulier rapporté par Pline. Les Carthaginois, avant d'embarquer leurs éléphants sur les navires de guerre, prêtaient serment à ces animaux de les ramener dans leur patrie une fois les hostilités terminées. On peut sourire de telles allégations. Mais d'autres assertions de Pline, apparemment aussi invraisemblables,se sont trouvées confirmées par des recherches toutes récentes : nous pensons notamment à la collaboration des dauphins avec les pêcheurs.

consommation, civilisation des loisirs. « Devant ces propos de Bibliothèque Rose, dit-il, l'historien des civilisations se prend la tête dans les mains ».

Nous n'exposerons pas l'analyse que fait l'auteur de certaines « lèpres morales » qui ravagent la société occidentale d'aujourd'hui, ni les remèdes qu'il propose aux périls dont il souligne la gravité. Mais nous relèverons encore (15) quelques allusions à la crise religieuse actuelle : « Les religions se soucient moins désormais « d'un au-delà que de la justice en ce bas monde... « Le clergé progressiste entend dépasser la simple « protestation contre les scandales du paupérisme et « des famines dans le tiers-monde, et il se joint aux « actions sociales, parfois même révolutionnaires... « L'Eglise s'associe à la course au bonheur terres- « tre... Dans la mesure où un certain clergé post- « conciliaire a pour principal objectif de faire du « social, il fait passer au second plan les soucis de vie « future qui pourtant sont sa raison d'être. Tout le « catholicisme tend depuis quelques lustres à se péné- « trer de rationalisme. Les églises se vident de la « vénération des saints protecteurs. Ces sanctuaires- « cliniques seraient aussi bien appropriés à des réu- « nions municipales ou électorales. Plus de reliquaires, « et des autels analogues à des tables d'opération ».

Nous omettons quelques critiques vraiment vives de certains « perfectionnements » actuels du culte post-conciliaire ; on s'étonne cependant que M. Varagnac ne dise rien de la musique qu'on entend souvent dans ces édifices où retentissaient naguère les accents d'une liturgie plus que millénaire. L'auteur souligne que le prétexte de toutes ces transformations est « de couper la foi de ses racines populaires ». Les purificateurs, dit-il, s'écrient : « Chasse aux vestiges de paganisme ! » Et l'auteur de faire remarquer que durant de longs siècles ces vestiges pour ainsi dire

(15) Toute la fin de l'ouvrage est parsemée de remarques très justes comme la suivante : « Le triomphe industriel des « sciences appliquées nous persuade qu'il n'existe rien d'au- « tre que ce que manie la science... Alors que nos énergies « naturelles avaient maintenu l'homme dans un univers qua- « litatif, nos énergies artificielles nous enferment dans du « quantitatif ». Et nous pourrions donner beaucoup d'autres citations du même genre.

baptisés n'ont en aucune manière nui à l'ardente foi du peuple chrétien (16).

« Face à ce monde de positivisme, le nouveau cler-
« gé espère réinsérer la religion dans la vie quoti-
« dienne par la petite porte. Il se costume en laïque
« et donne à la religion des aspects de self-service.
« Pour se faire accepter, la religion s'applique à tout
« expliquer. Or, malgré tant de philosophie, Dieu ne
« se prouve pas si on ne l'éprouve... Cette déchristia-
« nisation progressive de la jeunesse et des masses
« occidentales est grave, parce qu'elle élargit le fossé
« moral avec le tiers-monde, qui demeure croyant »
(17).

Ce tableau désenchanté de ce qui reste de la religion en Occident termine presque le remarquable ouvrage de M. Varagnac. Les pages qui suivent sont pour nous déconcertantes, car les remèdes proposés ne nous semblent pas à la mesure des maux dénoncés. Comment croire par exemple « que des progrès scientifiques pourraient permettre de mettre à l'épreuve la réalité de l'Au-delà » ? Les réalités divines sont inaccessibles aux investigations de la science profane. Nous devons maintenant examiner d'autres ouvrages traitant de la crise du monde actuel, en particulier celui de M. Paul Sérant, qui n'est pas guénonien, mais qui a une connaissance approfondie de l'œuvre de René Guénon.

Denys ROMAN

(à suivre)

---

(16) Certains purificateurs, particulièrement enthousiastes, n'hésitent pas à s'en prendre à tout ce qui, dans le Nouveau Testament, a pour eux un relent de « superstition » ou de folklore. Il va sans dire que l'adoration des Mages, la fuite en Egypte et le massacre des Innocents attirent particulièrement les foudres vengeresses de ces « intégristes » de la modernisation à outrance.

(17) Nous trouvons ici, sous la plume d'un homme de science familier avec toutes les disciplines modernes, l'exact équivalent de l'opposition, tant de fois signalée par Guénon, entre l'Orient et l'Occident.

LE TEMPLE DE SALOMON

I

Quiconque désire connaître la doctrine juive concernant le Temple de Salomon, doit non seulement interroger la Bible mais aussi la tradition orale fixée, d'une part dans la littérature talmudique et rabbinique, qui interprète l'Ecriture sacrée à partir de la lettre jusqu'au sens purement spirituel, et, d'autre part, dans les traités de la Kaballe retenant surtout ce dernier sens, celui des « Mystères de la Torah ». Dans le cadre du présent article, nous ne saurions, bien entendu, nous arrêter à tous les passages scripturaires concernant le Temple, et moins encore à leurs nombreux commentaires traditionnels ; nous nous bornerons à aborder quelques aspects essentiels du sujet en question, tels qu'ils se dégagent de la doctrine purement spirituelle, susceptible de conduire jusqu'à la « vision intérieure » du Sanctuaire.

Le Temple de Salomon a fondamentalement la même signification que le Tabernacle de Moïse qui, en effet, représente son prototype mobile ; il s'agit, dans les deux cas, de l' « habitacle » (*mishkan*) de Dieu ou de la sainte demeure de Sa « Présence » (*Shekhinah*) au milieu d'Israël. « J'habiterai au milieu des enfants d'Israël, et Je serai leur Dieu. Et ils connaîtront que Moi, *YHVH* (1), Je suis leur Dieu, qui les ai fait sortir du pays d'Egypte, pour habiter au milieu d'eux, Moi, *YHVH*, leur Dieu. » (*Exod.* 29, 45-46) Dieu voulut habiter au « Sanctuaire » (*miqdœsch*), afin d'y être connu ; Sa Présence devait y apparaître, parler, ordonner. « Là Je Me rencontrerai avec toi et Je te communiquerai, de dessus le propitiatoire, du milieu des deux chérubins qui sont sur l'arche du témoignage,

1. Nous conformant à l'usage juif, nous transcrivons le Tétragramme sans vocalisation, retirée du domaine exotérique depuis plus de deux mille ans.

tous les ordres que Je te donnerais pour les enfants d'Israël. » (*ibid.* 25,22). Ces paroles furent adressées à Moïse mais ne concernèrent pas uniquement le Saint des Saints du Tabernacle ; elles demeurèrent valables pour le Saint des Saints du Temple que Salomon appela « Oracle » (*d'bir*), car là se révéla la « parole » ou l' « ordre » (*dibrah*) de Dieu, le « message prophétique » (*dibber*).

Moïse érigea le Tabernacle pour la divine « Présence », la *Shekhinah*, et Salomon bâtit le Temple pour le « Nom » (*shem*) de Dieu ; mais, au fond, les deux ouvrages, nous l'avons dit, signifiaient la même chose, car Dieu est réellement présent en Son Nom, celui-ci n'est autre, en définitive, que Sa Présence réelle. L'acte sacro-saint du Grand Prêtre consistait dans l'invocation du Nom de Dieu : il L'appela, et la *Shekhinah* Se révéla. Dieu fit allusion à Sa Présence au Temple en parlant de la résidence de Son Nom à Jérusalem : « Depuis le jour où j'ai fait sortir du pays d'Egypte Mon peuple, Je n'ai pas choisi de ville, parmi toutes les tribus d'Israël, pour qu'on y bâtisse une maison où réside Mon Nom, et Je n'ai pas choisi d'homme pour qu'il fût chef de Mon peuple d'Israël ; mais J'ai choisi Jérusalem pour que Mon Nom y résidât, et J'ai choisi David pour qu'il régnât sur Mon peuple d'Israël. » (II *Chron.* 6, 5-6) Salomon qui transmit ces divines paroles, y ajouta : « ... *YHVH* dit à David, mon père : Puisque tu as l'intention de bâtir une maison pour Mon Nom, tu as bien fait d'avoir eu cette intention. Seulement ce ne sera pas toi qui bâtiras la maison ; ce sera ton fils, sorti de tes entrailles, qui bâtira la maison pour Mon Nom. » (*ibid.*, 8-9). Et Dieu Lui-même, Sa Présence réelle y habita, conformément à Son autre parole, adressée à Salomon : « Cette maison que tu bâtis, — si tu marches selon Mes lois, si tu mets en pratique Mes ordonnances, si tu observes tous Mes commandements, réglant sur eux ta conduite, J'accomplirai à ton égard Ma parole que j'ai dite à David, ton père : J'habiterai au milieu des enfants d'Israël, et Je n'abandonnerai pas Mon peuple d'Israël. » (I *Reg.*6, 12-13).

Le Tabernacle n'avait pas offert une demeure permanente à la Présence de Dieu ; il avait été érigé en

rapport avec le « char » (*merkabah*) céleste, dans lequel le Seigneur conduisit Son peuple à travers le désert, jusqu'à l'immobile « centre du monde », Jérusalem. La tradition relate qu'au désert, les porteurs de l'Arche d'Alliance furent eux-mêmes portés par celle-ci, comme par un char ; non seulement ils ne sentirent aucun poids, mais ils avancèrent en planant au-dessus du sol, pareils à des anges : ils étaient pénétrés de la lumière émanant de la sainte Arche, et élevés à la vision prophétique... Lorsque le char de Dieu s'arrêta, il ne fit qu'un avec Son trône immuable ; cependant, l'image terrestre proprement dite du trône, la résidence stable de Dieu ici-bas, n'était pas le Tabernacle mais le Temple qui, seul, fut appelé la « maison » (*beth*) de Dieu ou Son « trône inférieur ». En soi, Son char et Son trône sont, l'un comme l'autre, le seul et unique centre universel ; mais c'est le Temple qui « fixe » ce centre ici-bas : en lui se trouve — selon le Talmud (*Yoma*, 54 b) — la « pierre fondamentale » (*eben shetiyah*), sur laquelle repose l'univers et autour de laquelle fut créée la terre. C'est pourquoi la Kabbale (*Zohar, Terumah* 157 a) dit que la Terre Sainte est le centre du monde ; Jérusalem, le centre de la Terre Sainte ; et le Saint des Saints du Temple, — au-dessous duquel se trouve la « pierre fondamentale », — le centre de Jérusalem : sur ce centre se déversèrent d'En haut tous les biens et toute nourriture, afin d'être distribués au monde entier.

La Présence de Dieu même descendit dans Sa résidence terrestre ; Elle y apparut, parla, pardonna, exauça et bénit, afin qu'Israël et l'humanité s'élevassent vers Lui. « Quant à l'étranger, qui n'est pas de Ton peuple d'Israël, mais qui viendra d'un pays lointain à cause de Ton Grand Nom, de Ta Main forte et de Ton Bras étendu, quand il viendra prier dans cette maison, écoute du ciel, du lieu de Ta demeure, et agis selon tout ce que Te demandera l'étranger, afin que tous les peuples de la terre connaissent Ton Nom, pour Te craindre, comme Ton peuple d'Israël, et qu'ils sachent que Ton Nom est appelé sur cette maison que j'ai bâtie. » (II *Chron*.6, 32-33). Ainsi pria Salomon lors de la dédicace du Temple. Le peuple élu était médiateur entre tous les peuples et le Seigneur du monde, de même que le Grand Prêtre ou, dans leur

fonction respective, le Prophète et le Roi « oint » par En haut, étaient des médiateurs entre Dieu et Son peuple. Tout Israël était un « royaume de prêtres » ; sa mission consistait à « être saint » à l'image du Dieu Très-saint, et à sanctifier par là-même le monde entier, — dans l'observance de la Loi, dans la purification intérieure et la spiritualisation, dans l'offrande des cœurs ayant pour expression visible les prières et les sacrifices au Temple. Sans la repentance sincère, l'offrande faite dans le Sanctuaire ne fut pas acceptée par la *Shekhinah*. L'Ecriture et la tradition décrivent les signes clairs, soit de l'exaucement, soit de la colère de Dieu au Temple ; du Centre sacro-saint émanèrent non seulement les lumières de grâce et de bénédiction, mais jaillirent aussi les foudres de la punition.

Israël avait été élu pour s'unir à la Présence divine et pour unir par là-même tout « ce qui est en bas avec Ce qui est en haut » : pour « unir la *Shekhinah* avec le Saint, béni soit-Il ». Dans cette union de la Présence ou Immanence de Dieu — comprenant l'existence universelle — avec Son infinie Transcendance, consistait le mystère le plus sacré du « Centre du monde ». Ce mystère — appelé aussi l' « union du Nom », lequel contient, en effet, et l'Essence cachée et la manifestation universelle de Dieu, — fut accompli d'abord dans le Tabernacle, par la médiation de Moïse et d'Aaron, et, ensuite, par les descendants de ce dernier, dans le premier et le second Temple de Jérusalem. Après les destructions des Sanctuaires, « la *Shekhinah* se rendit avec Israël en exil » ; Dieu brisa les deux Temples, — comme Il l'avait fait pour les deux premières Tables de la Loi, par les mains de Moïse, — à cause des péchés d'Israël. Il punit Son peuple très durement, mais ne l'abandonna pas, et partout où celui-ci continua à glorifier Son Nom, les étincelles dispersées de la *Shekhinah* resplendirent vivement et ramenèrent ceux qui en furent illuminés, vers la Lumière suprême. Toutefois, jusqu'à la future restauration messianique du Temple, telle que les prophètes l'ont annoncée, Israël ne saurait plus posséder un pareil Centre visible.

2

Bien que le Temple représentât pour Israël la mai-

son stable de Dieu, le Centre fixe du monde, il n'était encore qu'une préfiguration de la descente finale du Trône ou Sanctuaire céleste — ou de la Jérusalem céleste — sur terre ; ce Sanctuaire-là « ne sera pas édifié par la main d'homme mais par Dieu », qui en fera le centre immuable du royaume messianique. Le modèle salomonique de ce divin centre — ou, plus précisément, son « reflet » anticipé — était destructible, sans toutefois l'être entièrement ; selon la tradition, un fleuve spirituel y était cristallisé et en rejaillissait dans toutes les directions de l'univers : il vibre toujours et ne cessera de couler, jusqu'à son arrivée au but. C'est le « fleuve de l'Eden suprême, le fleuve du Jubilé », de la Délivrance messianique, universelle. Les « pierres » spirituelles du Temple, ces critallisations du « fleuve du *Yobel* », n'ont jamais été détruites ; elles sont indestructibles et attendent leur mise en place définitive. En effet, selon la Kabbale (*Zohar, P'qudé* 240 b), les pierres ayant servies à édifier le centre sacré d'Israël ne sont point tombées dans des mains étrangères ; elles ont été cachées et conservées par le Saint, béni soit-Il, sans qu'il en manquât une seule, et lorsqu Il reconstruira Jérusalem, toutes ces pierres retourneront à leur place initiale, « entourées de pierres de saphir ». Ces dernières sont des pierres du Trône d'en haut : elles reflètent, au milieu de la Jérusalem céleste, la Lumière émanant de Dieu.

Le prototype du Sanctuaire terrestre se trouve, en effet, au ciel, et l'archétype éternel du modèle céleste gît en Dieu. « Ils Me feront un sanctuaire, et J'habiterai au milieu d'eux ; vous vous conformerez à tout ce que Je t'ai montré, au modèle du Tabernacle et au modèle de tous ses ustensiles. » (*Exod.* 25, 8-9). Le modèle ou prototype du Sanctuaire terrestre a donc — selon le *Zohar* (*Terumah* 159 a) — deux aspects hiérarchiquement superposés : l'un céleste, et l'autre, divin. De même que le modèle du Temple fut révélé à David, qui transmit cette révélation à Salomon en vue de la construction du Sanctuaire, de même Dieu avait montré à Moïse le Tabernacle céleste et ses objets, lui révélant par là-même les archétypes supra-formel et éternels de Son habitacle terrestre, archétypes qui se résument dans les dix *Sephiroth* ou « Enumérations »

synthétiques de Ses Aspects infinis. Le Seigneur fit assister Moïse au « service » de l'Homme céleste et Prince des Anges, *Metatron ;* celui-ci est le Maître du Tabernacle céleste où le mystère sacerdotal est accompli par l'archange Michel officiant comme Grand Prêtre. Mais au-delà de ce Sanctuaire céleste se trouve, caché dans la Réalité divine même, encore un autre « Tabernacle » dont le « Grand Prêtre » est la « Lumière originelle ».

Les trois aspects superposés de l'habitacle universel de Dieu ont leur image ici-bas, dans la tripartition du Sanctuaire : dans le « divin » Saint des Saints, le « céleste » Saint et le Parvis « terrestre » — le Parvis intérieur du Temple symbolisant, à lui seul, le Paradis terrestre —. Ici-bas, Dieu habite dans l'obscurité du Saint des Saints, de même qu' « en haut », Son Essence absolue repose dans l'éternelle non-manifestation ; mais de Ses Ténèbres plus que lumineuses Se dégage Son Etre causal et intelligible, pour Se révéler aux mondes comme Immanence ou Présence réelle. La Lumière de Sa Présence s'irradie du Saint des Saints et pénètre, à travers le voile intérieur, dans le Saint ; ici, Elle apparaît au-dessus du chandelier à sept branches, de même qu' « en haut », Dieu « descend » de Son Infinitude sur Son Trône, établi au-dessus des sept cieux où Il S'assied comme Seigneur des mondes, dans l'aura des sept Aspects tout-déterminant et tout-illuminant de Sa Sainte Face. Le Parvis, enfin, sert, à l'instar de la terre, comme point de départ permanent du retour de l'homme à Dieu ; il est l' «escabeau de Ses pieds », auxquels l'homme doit se jeter avec crainte et devant lesquels est dressé l'autel du sacrifice de toute chair, ainsi que le bassin d'eau où toute âme doit se purifier avant de paraître devant lui. « Malheur à l'âme qui ne se purifie pas : elle sera purifiée dans le « fleuve de feu » *(nahar di-nur) !* »

« Ainsi parle *YHVH :* Le ciel est Mon trône, et la terre est l'escabeau de Mes peids ; quelle est la maison que vous Me bâtiriez, et quel serait le lieu de Mon repos ? » (*Jesa.* 66 ,1) Dieu habite l'incommensurable, Il est omniprésent ; mais par là-même, Il Se trouve aussi dans le plus petit espace, comme Il le dit Lui-même, selon la tradition suivante qui concerne les

dimensions du Tabernacle : « Si Je le veux, Je puis faire Ma demeure dans un espace compris entre vingt planches au nord et au sud et huit planches à l'ouest. Bien plus encore, Je puis descendre et resserrer Ma *Shekhinah* dans une coudée carrée. » (*Exode R.* 34-1) Son infinie Présence repose dans le Saint des Saints, Son immense sphère céleste, dans le Saint, et toute la réalité intérieure de l'univers corporel, dans le Parvis de Son habitacle terrestre.

Ici, dans *le Parvis*, se trouve donc, symboliquement parlant, sacrifiée toute chair sur *l'autel d'airain*, et l'âme corporelle, *Nephesh*, est purifiée dans l'eau du *bassin des4prêtres*. Alors seulement, l'âme ayant recouvré sa pureté première, peut entrer dans *le Saint* où, pénétrée et remplie de l'Esprit, elle se transforme en âme spirituelle, *Ruah* ; à celle-ci se révèle *le chandelier à sept branches*, la Sainte Face de Dieu rayonnant dans Ses sept Aspects universels, les sept « *Sephiroth* de la Construction » cosmique. L'âme en est revêtue et resplendit dans la septuple Lumière divine ; elle devient elle-même *le pain de proposition*, la nourrriture spirituelle pour les êtres ; l'homme, entièrement purifié, illuminé, spiritualisé et sanctifié, transmet la Lumière de Vie et de Salut à tous ceux qui la désirent sincèrement. Son âme sacrée, *Neshamah*, ne faisant qu'un avec toute la création, s'élève comme *l'encens*, de *l'autel doré* de son cœur, et pénètre, à travers *le voile le plus intérieur* de son être, dans son propre *Saint des Saints*. Ici, l'âme trouve sur *la sainte arche* de son alliance avec Dieu, *le propitiatoire* de la conciliation de toute dualité : *les deux chérubins* sont unis dans la Présence de l'Un, dans laquelle l'âme recouvre sa vie éternelle, sa propre unité avec Lui ; c'est pourquoi on l'appelle désormais *Hayah*, l'éternellement « Vivante », et *Yehidah*, l' « *Unique* » Essence. La foi d'Israël est réalisée : il n'y a plus que l' « Un », *Ehad*.

Le Temple fut détruit, mais non la voie spirituelle cachée en lui : ni cette voie de purification, d'illumination et d'union, ni le Nom de Celui qui « est près de tous ceux qui L'invoquent, qui L'invoquent en vérité ». Mais suivre cette voie présuppose la *Teshubah*, la « repentance »; celle-ci commence par la conversion intérieure et se poursuit par le retour continuel à Dieu.

Toute la voie spirituelle, toute l'œuvre de l'Esprit n'est que ce retour, ce mouvement ascendant de la repentance, dont les Maîtres d'Israël ont dit : « D'où vient que si quelqu'un se repent, cela lui est imputé comme s'il était monté à Jérusalem, avait construit le Temple, érigé un autel et présenté là tous les sacrifices qu'énumère la Torah ? De ce texte (Ps. 51, 17) : Les sacrifices agréables à Dieu, c'est un esprit brisé... » (*Levit. R.* 7,2).

Ce qui, dans l'esprit, doit être brisé, c'est la vanité, l'illusion, l'ignorance : c'est tout ce qui s'oppose au Divin et n'est pas propre à l'esprit, mais lui adhère comme une écorce. Celle-ci brisée, l'esprit se redresse dans sa nature primordiale et universelle, pleine de grâce, pleine de l'Un : l'homme entier se dresse comme un temple de Dieu.

Léo SCHAYA.

NOTES SUR LA TRADITION POLYNÉSIENNE

4. Rites et Incantations

(suite) (*)

A l'île de Pâques, dont la tradition était par ailleurs assez dégénérée quand les Européens y parvinrent, une fête étrange en l'honneur de Makemake (Tane) a subsisté tardivement. Le thème en était la découverte et la prise de possession du premier œuf de *manutara* (sterne) pondu sur l'îlot Mota-nui. Cet œuf étant effectivement le symbole ou le support de Makemake, le détenir correspondait à jouir de la faveur divine, et, par la même occasion, de certains pouvoirs d'ordre spirituel et d'ordre temporel. Le titre d' « homme-oiseau » (*tangata-manu*) que cette possession conférait était fort convoité. Pour être candidat, il fallait déjà être chef de guerre (*mata-to'a*), et avoir été désigné par un prêtre qui avait reçu quelque révélation à ce sujet. Les concurrents chargeaient leurs serviteurs, les *hopu*, de la tâche dangereuse et pénible de découvrir le premier œuf. L'entreprise durait parfois plusieurs semaines, et n'aboutissait que si Makemake guidait le regard et la main du chercheur. Aussi, à Orongo, sur la grande île, des chants et des offrandes se succédaient-ils sans trêve, de jour et de nuit, pour favoriser la découverte. Lorsque, au début de septembre, l'un des *hopu* avait enfin aperçu l'œuf dans l'herbe, il sautait sur un rocher appelé *tangi te manu* (« le cri de l'oiseau ») pour annoncer son succès. Puis tous regagnaient Orongo, et le *hopu* remettait l'œuf à son maître qui, nouvel homme-oiseau, élu du dieu Makemake, se rasait la tête et les sourcils. Un prêtre nouait

(*) Voir *E.T.* de mai-juin 1972.

au bras qui recevait l'œuf sacré un morceau de *tapa* rouge, sous lequel il glissait une esquille de bois de santal, tandis que les chantres psalmodiaient des *whiti te ra me ka haere ki te haukau* (incantation des enfants qui vont se baigner, pour que le soleil brille). Il y avait en effet des *karakia* pour les enfants ; les artisans en détenaient une série pour emmancher les prières. L'homme-oiseau se mettait à la tête d'un cortège, et il se comportait, dit-on « comme quelqu'un qui est devenu le réceptacle de la divinité ». A Mataveri, des victimes humaines étaient sacrifiées à Makemake. L'homme-oiseau allait vivre en reclus dans une hutte écartée ; le *tapu* entourait ce personnage désormais sacré pour un an. Le *hopu* qui avait trouvé l'œuf était lui aussi soumis à des interdits pendant plusieurs mois. L'œuf de *manu-tara,* vidé et empli de *tapa,* était suspendu dans la hutte, et était considéré avec vénération. La découverte de l'œuf investissait l'homme-oiseau d'une autorité sacrée dont il semble avoir parfois abusé. Au bout d'un an, l'œuf perdait ses vertus, était jeté dans la mer ou déposé dans une fente de rocher (3).

Les incantations

La communication entre les hommes et les dieux se faisait en général par l'intermédiaire du *karakia,* c'est-à-dire de l'incantation. Il existait un grand nombre de ces formules, composées pour toutes les tribus et pour toutes les circonstances, et le domaine dans lequel elles s'étendaient était très vaste. Aussi ajoutait-on un mot ou une phrase qui explicitait chaque type de *karakia.* Mentionnons : *hoa* pour fendre les pierres, flétrir les feuilles, tuer un oiseau ; *kaha,* pour

(3) D'après A. Métraux : «L'Ile de Pâques ».

Il est intéressant de noter qu'il existait, en Nouvelle-Zélande, un jeu analogue à celui du *palo voladores* d'Amérique centrale. Un grand poteau était érigé sur la berge d'une rivière, et un certain nombre de cordes étaient attachées au sommet. Best (*Games and pastimes of the Maori*) déclare que, sur la côte est, le mât était incliné, et que les cordes étaient fixées à un anneau de cordage reposant sur un épaulement à l'extrémité de la perche. Les joueurs se balançaient aux cordes et se jetaient dans l'eau les pieds les premiers. Mais, lorsqu'il n'y avait pas de rivière aux berges élevées, un poteau était dressé dans un espace découvert, et les joueurs décrivaient des cercles autour.

obtenir le succès à la chasse ; *kawa,* pour enlever le *tapu* de nouvelles maisons ; *ta kopito,* pour guérir des troubles abdominaux ; *tohi,* pour asperger un enfant dans le rite de consécration ; *tohi taua* pour asperger une troupe de guerriers partant au combat ; *whakanoa,* pour dégager du *tapu,* etc... Les uns étaient utilisés en sorcellerie (*he karakia makutu*), d'autres avait un but anodin, comme *he karakia tamariki kia* herminettes, les aiguiser, pour abattre un arbre, pour travailler le bois, lier des pièces ensemble, etc... Les chasseurs accompagnaient leur offrandes d'incantations, ils convainquaient grâce à d'autres les rats et les oiseaux d'entrer dans leurs pièges. Les pêcheurs en utilisaient lors de la fabrication de leurs hameçons et de leurs filets, et aussi pour enlever le *tapu* d'un filet neuf, et pour attirer le poissons. Les guerriers en connaissaient, de la catégorie *hoa tapuae,* pour accroître leur vitesse, pour gagner de la force au combat, pour affaiblir l'ennemi ; le type *ki tao* servait à donner de la puissance à une arme, et d'autres étaient récitées en mettant la ceinture de guerre ; un *karakia* ralentissait le vol des javelots, un autre faisait monter le cerf-volant plus haut. Des douleurs telles que le mal de dent et les malaises digestifs étaient soulagés par des *karakia.* Les voyageurs qui se déplaçaient dans des forêts ou des terres étrangères se défendaient contre les influences hostiles qui les hantaient en psalmodiant des incantations. On se protégeait de même contre les pratiques des sorciers, contre les monstres (*taniwha*) qui demeuraient dans certaines cavernes, ou au bord des rivières et de la mer.

Comme on le voit, il est possible qu'il y ait eu, ici encore, dans certains cas, une déviation dans un domaine magique d'ordre assez inférieur. Mais, à l'origine tout au moins, un usage fréquent du *karakia* ne « consacrait »-il pas l'existence quotidienne ? De toutes façons, les *karakia* les plus importants étaient réservés aux prêtres, et établissaient un contact direct avec les dieux. Ils avaient souvent un nom particulier. Grey cite par exemple *He karakia, ko Hiramaai te ingoa* (« une incantation, Hiramai est son nom »). Hiramai fut composé par des prêtres du district de

Taupo pour prévenir les catastrophes causées par les phénomènes volcaniques.

L'un des plus remarquables est celui qui était employé lors du rite *tua*, après le sectionnement du cordon ombilical, pour donner à l'enfant santé (*ora*), bravoure (*toa*) et force (*kaha*). L'incantation citée par Grey commence par la consécration du dieu de la guerre, Tu. *Tohi ki te wai no Tu !* « Asperge avec l'eau de Tu ! » Puis une longue suite de vœux sont formulés. La fin évoque la destinée posthume de l'être : « Oh ! hâte alors — La visite à Kiharoa — Qui vient me prendre — Sur la plage de Rangaunu — Au départ pour les Enfers — Que je n'ai jamais vus. »

Lors de l'allumage rituel d'un feu, le *karakia* fait allusion au premier feu allumé par Maui à l'aide de deux bâtons (4).

La plupart des incantation reproduites par Best et Smith, et relatives à Io, sont en rapport avec l'admission à la maison de la connaissance. Dans nombre d'entre elles, le nom de Io n'apparaît qu'à la fin, comme le montre l'exemple suivant :

Whakaere i waho,	Fais descendre au-dehors
Whakaere i tua,	Fais descendre au-delà,
Whakaere i roto,	Fais entrer dans
I enei pia, i enei tama,	Ces néophytes, ces fils,
He aro tawhito,	L'antique connaissance,
He aro tipua,	La divine connaissance
Ki a koe, e Io e.	Te concernant, ô Io.

D'ailleurs, il arrivait souvent que l'incantation n'était pas adressée directement aux dieux, mais il ne s'agissait là sans doute que d'une forme de déférence à leur égard.

Le *mana* ou pouvoir du *karakia* reposerait, selon le juge Fenton, cité par Best « dans une formule dont l'efficacité est due simplement à sa propre vertu » sans interaction de l'esprit de la personne qui en fait usage, et sans intervention d'une influence d'ordre supérieur. Cette assertion est cependant contestée par

(4) Mavi est le héros mythique qui alla chercher le feu de Mahvika aux enfers pour en faire bénéficier les hommes.

Best : selon Gudgeon, certains *karakia* étaient puissants parce que le prêtre officiant était pourvu lui-même de *mana*. Ce qui est sûr, c'est que la formule, une fois établie, devait être répétée parfaitement, et que tout *lapsus linguae* entraînait, non seulement l'inefficacité de l'incantation, mais encore un risque de châtiment pour celui qui l'avait commis. On peut penser, en fait, que le *karakia* mis en œuvre par les prêtres agissait à travers le *mana* de ces derniers, et que l'intervention d'une influence spirituelle spéciale pouvait avoir lieu simultanément. Par contre, en ce qui concerne les *karakia* d'ordre inférieur, utilisés par les laïcs, il semble que la puissance entrant en jeu ait plutôt été de nature psychique.

Le *karakia* était récité par le prêtre rapidement, et les plus courts devaient être prononcés d'une seule haleine. Pour les plus longs, deux prêtres se relayaient : l'assistant poursuivait l'incantation avant que le souffle ait fait défaut à son maître. Best signale toutefois que les invocations à Io étaient faites avec soin, d'une manière euphonique, avec une cadence agréable et des modulation de la voix. Le récitant se tenait debout, les deux bras étendus, ou un bras pointé vers le ciel ; quelquefois, il gardait les coudes le long du corps, et étendait les avant-bras horizontalement, avec les paumes vers le haut. Dans certains rites de guerre, les guerriers mettaient un genou en terre pendant que le prêtre officiait.

Si les incantations paraissent avoir revêtu une importance toute particulière en Nouvelle-Zélande, elles n'en ont pas moins été également en usage en Polynésie. Aux îles Cook, des termes comme *pe'e, amu* et *tarotaro* étaient appliqués à diverses formes de chants et d'incantations. Aux îles de la Société, les incantations directes ou indirectes étaient appelées *'upu,* nom qui fut parfois remplacé par *pure*. Les incantations tahitiennes comportaient de fréquentes allusions mythologiques et généalogiques. Les mots *hara* (faute) et *hapa* (transgression) sont en relation avec des erreurs de rituel. L'immersion dans la mer effaçait le *hara,* la confession de l'erreur devait précéder le pardon divin.

5. Les Voyages Posthumes

Lorsqu'un chef de haut rang venait de mourir, on sacrifiait parfois un esclave dont l'âme devait accompagner celle de son maître, afin de le servir dans son dernier voyage. L'âme du chef abondonnait la dépouille mortelle et partait vers la terre des âmes (Reinga) avec celle de son serviteur, pourvue d'amples provisions. Les âmes des hommes ayant appartenu à des classes inférieures empruntaient la même route, se dirigeant vers une région située quelque part du côté du lieu d'origine de leurs lointains ancêtres. Cette croyance en un retour de l'âme vers sa patrie originelle, dont le symbolisme est clair, fut répandue dans toute la Polynésie, et le point de départ était en général un endroit bien défini, à l'extrême ouest de l'île, ce qui indique que le voyage se faisait vers le couchant. En Nouvelle-Zélande, contrée située dans le sud, on partait du point le plus nord, et c'est vers le nord que l'on se dirigeait. Un sentier menait les âmes maories jusqu'à Te Rerengawairua (« Le Saut des Ames »), un promontoire rocheux près du Cap Nord. Selon certains mythes, l'âme se munissait d'une plante emblème de sa patrie terrestre, une algue de la côte, une feuille de fougère arborescente pour l'intérieur ; à l'origine, il s'agissait peut-être là d'un symbole d'immortalité. A mi-chemin, le long de la plage de quatre-vingt-dix milles, au nord de Ahipera, l'âme déposait la plante sur la colline isolée de Te Arai. A l'extrémité de la plage, on escaladait une pente pour atteindre le sommet mentionné dans les chants funéraires comme le Taumataihaumu, le plus haut sommet du voisinage, et l'on se retournait pour dire adieu au pays qui allait être perdu de vue en redescendant. Au bas de la côté, le sentier traversait un cours d'eau appelé Te Waioraropo (« L'Eau-des-Enfers »). La légende explique que l'âme d'une personne malade pouvait entreprendre le voyage : si, en traversant la rivière, elle ne buvait pas des eaux de ce Léthé, elle revenait à son corps. Si elle en buvait, alors, il n'y avait plus de retour, le malade mourait. Cependant, l'âme d'un mort ne disposait pas de cette alternative : elle buvait, puis passait sur la plage Te

Oneirehia, nom que l'on peut traduire librement par « Les Sables-du-Crépuscule ». Puis, l'on remontait une pente, on franchissait une autre rivière, qui, du fait de son cours rapide, bruissait étrangement parmi les pierres, d'où son nom de Te Waingunguru, « Les Eaux-de-Lamentation ». Le sentier conduisait alors au promontoire final surplombant le Grand-Océan-de-Kiwa (1). Il fallait encore traverser un cours d'eau, Te Waiorata, qui avait des eaux rougeâtres, et l'on atteignait l'extrémité du promontoire, constituée par une falaise. Au bord de celle-ci croissait l'arbre *pohutukawa,* dont une racine poussée à l'air libre descendait jusqu'à une plate-forme située en contrebas.

Ce promontoire Rerengawairua, vers lequel affluaient les âmes des membres de toutes les tribus, était donc le point de départ de l'ultime voyage. Son nom suggère un saut dans le vide, mais en fait, c'était la racine du *pohutukawa,* appelée Akakite reinga (« Racine des Enfers ») qui servait à la descente. Un mythe similaire se rencontre aux îles Cook : les âmes s'y rassemblaient sur un arbre, à un endroit déterminé de la côte ouest, et l'arbre descendait directement aux enfers, comme un ascenseur. Pour revenir à la Nouvelle-Zélande, on parvenait donc, au moyen de la racine, jusqu'à la plate-forme rocheuse du rivage. Dans la mer, un trou profond apparaissait, bordé de longues algues flottantes que les chants de lamentation nomment Rimuimotau (Algues-à-Motau). Lorsque les lames arrivaient, les algues fermaient le trou ; lorsqu'elles se retiraient, le couvercle s'écartait, et l'on voyait l'ouverture. L'âme y plongeait pour entreprendre son voyage. Elle gagnait Ohau, l'île principale du petit archipel des

---

(1) Te Rangi Hiroa raconte qu'il a lui-même suivi, de son vivant, l'itinéraire des morts. « Je traversai la plage des quatre-vingt-dix milles, j'escaladai le Sommet-de-Haumu, je me retournai pour regarder le paysage vers le sud, je franchis les Eaux-des-Enfers sans y boire, je foulai les Sables-du-Crépuscule et passai les Eaux-de-Lamentation ; mais, comme la nuit approchait, mes guides jugèrent bon de repartir, et je ne terminai pas le voyage. » Il n'est pas certain que l'auteur ait compris le symbolisme, déjà altéré peut-être, il est vrai, de cet itinéraire.

Trois-Rois, au nord-ouest de l'île du Nord ; elle montait à son sommet pour contempler la terre où elle ne devait plus revenir. D'où ces vers des chants funèbres :

Ohau i waho ra e
E puke whakamutunga !
Ohau dans le lointain
Dernière colline de
l'adieu !

De Ohau, l'âme réglait sa route de manière à rejoindre le cours du soleil couchant, lequel devait la mener au lointain domaine qui lui était réservé (2). Là, elle était accueillie par tous ceux qui étaient déjà arrivés, ainsi que l'avait prédit l'orateur des funérailles : « Adieu, va rejoindre la multitude de ceux de ton peuple, qui t'attend dans l'autre monde. »

Dans une lamentation, Peau conseille à l'âme de son petit-fils de plaider l'ignorance de la jeunesse si on lui demande là-bas de réciter la généalogie de sa famille ; cependant, pour se concilier la faveur de ses ancêtres, le petit-fils devra indiquer les noms des pirogues grâce auxquelles ces derniers ont franchi le grand océan de Kiwa. Ainsi, il sera reconnu et agréé.

Parmi les habitants des enfers figure Whiro, qui, après sa défaite à Te Paerangi, s'y retira afin de s'y venger sur les descendants de Tane. Mais on y rencontre également Hinetitama, qui lorsqu'elle quitta Tane, lui promit de protéger les hommes contre les machinations de Whiro. A l'entrée du séjour souterrain, dans la maison Te Tatau o te Po (Le Portail-des-Enfers), vit Miru. Il s'agit d'une entité maléfique, car, selon les lamentations de Taranaki, elle se serait, lors d'une visite conduite par Rongomai, saisi de Kewa ; les autres visiteurs se seraient échappés.

L'école de Te Matorohanga présente sous une autre forme le destin posthume de l'homme. Elle déclare que, dans le pays d'origine, en un lieu nommé Te

(2) Dans les chants funèbres, il est aussi question d'une pirogue, nommée Karamurauki, ou Tatataeore, qui embarquait les âmes pour les transporter jusqu'à Hawaïki, pays de leurs ancêtres.

Honoiwairua (La Réunion-des-Ames), il y avait une maison carrée, Hawaikinui, percée de quatre portes, une vers chaque point cardinal. Les âmes y étaient « soufflées » par les vents vers la porte sur laquelle s'ouvrait leur chemin. Hawaikinui était à la fois une maison de réunion et une maison de discrimination, où les âmes étaient divisées en « bonnes » et « mauvaises ». Les « mauvais » sortaient par la porte du sud, descendaient la pente Tahekeroa vers les enfers, et pénétraient dans le sombre royaume de Whiro. Les « bons » sortaient par la porte de l'est, escaladaient la montagne Tawhitinui ou Maunganui, empruntaient un escalier étroit, Te Aratiatia, ou une échelle suspendue, Te Aratoihuarewa, et parvenaie ainsi dans le ciel de Io. D'aucuns prétendent qu'il y a là une influence chrétienne, mais le symbolisme précis et remarquable qui est utilisé inciterait plutôt à douter de cette influence.

La Polynésie offrait des doctrines à peu près similaires. Aux Samoa, aux Tonga, aux Fidji, les âmes gagnaient une résidence occidentale, Pulotu. Celles des Mangaians, que l'arbre avaient transportées, étaient capturées dans un filet, à demi noyées dans les eaux d'un lac, revigorées avec le *Kava*, breuvage préparé par les filles de Miru, puis cuites sur le feu de Miru, mangées par cette dernière, sans être pour autant anéanties. Cependant, aux guerriers de Mangaia était réservé un royaume spécial, Tiairi, aussi éloigné que possible du royaume de Miru. Les guerriers tués au combat, au lieu de descendre vers le Po, se réunissaient au sommet d'une montagne, puis bondissaient dans l'espace pour atteindre Tiairi. Là, ils gardaient toute leur vigueur, et, ornés de guirlandes de fleurs, ils racontaient des histoires de batailles et se livraient à leurs danses. On dit qu'Ikoke, un jeune frère de Mautara, déclara, lorsqu'il apprit la mort d'un autre frère au combat : « Nous nous rencontrerons plus tard, dans le lieu de repos des guerriers. » Pour réaliser la chose, il se fit lui-même délibérément tuer dans la bataille. Si les guerriers mangaians ne connaissaient pas la peur de la mort, c'est que, pour eux, cette dernière n'était pas une fin, mais un commencement.

Jean-Louis GRISON.

LES LIVRES

Julius EVOLA, *Le Yoga tantrique* (Fayard, 1972). —

M. Julius Evola reconnait volontiers qu'il doit principalement à René Guénon l'idée de tradition qui est — comme il dit — un « thème de base » du « système de ses idées ». Il le cite assez souvent dans ses ouvrages et raconte aussi, dans son autobiographie (1), comment, après une première réaction « plutôt négative à ce maître qui n'a pas de pareil à notre époque », il en vint « peu à peu à saisir toute la portée de son œuvre ». Toutefois, la réaction négative ne cessa pas pour autant, au point que M. Evola utilisa Guénon, à plus d'une reprise, comme une sorte de repoussoir pour la mise en valeur de ses propres vues. La conclusion du *Yoga tantrique* débute par un texte typique à cet égard (2) : « À « part l'idée de l'Inde que se forment les profanes (l'Inde « de Gandhi, des fakirs, etc.) et à part les vues sec- « taires de certains catholiques (« Inde panthéiste »), « ceux qui ont étudié ce pays sur un plan plus élevé « et avec plus de sérieux y ont généralement vu l'expres- « sion d'une spiritualité essentiellement contemplative, dé- « tachée du monde, tournée vers la libération, vers une « transcendance informelle, le grand Brahman dans la- « quelle on aspire à être réabsorbé comme une goutte « d'eau dans l'océan... C'est surtout la façon de voir du « Vedânta — dont, par ailleurs, nous avons indiqué le « caractère problématique en nous fondant sur les criti- « ques formulées contre elle dans l'Inde même — qui est « déterminante dans l'idée générale que l'on se fait de « la spiritualité hindoue ; cette idée est mise au premier « plan par les épigones contemporains plus ou moins « authentiques de l'hindouisme ; et c'est à elle que des « milieux spirituels et intellectuels occidentaux accor- « dent volontiers leur attention. Le cas de René Gué- « non est caractérisque : cet éminent représentant du « traditionnalisme intégral a présenté le Vedânta plus « ou moins comme la quintessence et l'expression la plus « pure de la pensée et de la métaphysique hindoue. Ce « n'est pas sans rapport avec le fait qu'a pu être accrédi- « tée la thèse selon laquelle l'Orient (il arrive qu'en gé- « néralisant on passe d'une certaine Inde à tout l'Orient

(1) *Il Cammino del Cinabro*, Milan 1963, p. 98-99 ; cet ouvrage n'a pas été traduit en français.

(2) Précisons que, pour tous les passages que nous citons, nous avons maintenu la graphie utilisée par M. Evola, à l'exclusion des points diacritiques.

« est une civilisation qui s'est développée essentiellement « sous le signe de la contemplation, du renoncement au « monde, tandis que l'Occident, au contraire, s'est déve- « loppé dans le sens de l'action, de l'affirmation de « l'homme, de la domination et de la puissance. La « part de vérité que cette thèse, en simplifiant, peut en- « core comporter, ne doit pas empêcher d'en dénoncer « le caractère unilatéral et incomplet. En effet, ceux « qui ont lu les pages qui précèdent auront pu cons- « tater qu'il existe, dans l'histoire complexe des idées « et des courants hindous une ligne qui s'écarte nettement « de tout ce qui a pu permettre de voir l'esprit de « l'Inde de cette façon et d'établir une antithèse entre « l'Orient et l'Occident dans les termes que nous venons « de dire ».

Ce texte appellerait naturellement bien des remarques et des mises au point. Nous nous bornerons pour l'instant — car nous aurons à y revenir — à relever les qualificatifs « incomplet » et « unilatéral » employés pour caractériser une thèse attribuée de manière plus ou moins directe à Guénon. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois qu'à son égard M. Evola formule un jugement d'unilatéralité. Dans la *Tradition hermétique,* il écrivait déjà (p. 208) « ... l'affirmation de René Guénon, « que l'hermétisme resta enfermé dans la sphère des « Petits Mystères et donc, au fond, de la « Nature », « nous semble dépourvue de toute base objective et due « à une attitude contemplativo-sapientielle unilatérale ». De même dans *Il Cammino del Cinabro,* après avoir rappelé la place prépondérante qu'occupent, dans l'œuvre de Guénon, la contemplation et la connaissance, il concluait que « Guénon, du fait de ses prémisses ne pouvait pas ne pas être quelque peu unilatéral (1) ». Dans le cas qui nous occupe, ce jugement comporte la circonstance aggravante qu'il est lié directement à une question de doctrine puisqu'il met en cause la place même que Guénon a accordée, dans l'ensemble des doctrines hindoues, au point de vue du *Vêdânta,* qui est pourtant, comme son nom même l'indique, la « fin du *Vêda* », le point d'aboutissement et le but suprême de toute la tradition védique. Notons au passage que M. Evola rejoint ainsi — et en des termes presque identiques — la position prise à l'égard de Guénon par l'orientalisme officiel en la personne de M. J. Filliozat dans le fameux numéro spécial de Planète-Plus (2).

---

(1) *Il Cammino,* p. 105 «...il Guénon, per via della sua « premessa non poteva preçio non essere alquanto unilaterale ».

(2) On y lit ceci (p. 124) : « Elle (l'école de Çankara) re- « présente une doctrine métaphysique extrême et, comme « telle, a attiré particulièrement l'attention des savants euro-

Or ce jugement, disons-le tout net, repose sur une méconnaissance des fondements mêmes de l'œuvre de Guénon. Si Guénon a accordé au *Vêdânta* une place prépondérante et même centrale dans le cadre de l'Hindouisme, c'est parce qu'il ne pouvait en être autrement dès lors qu'il entendait s'en tenir à un point de vue purement métaphysique et exclusivement doctrinal. Dans l'avant-propos de *l'Homme et son Devenir*, il précisait lui-même : « Nous prenons comme point de vue central celui des « doctrines hindoues... et plus particulièrement celui du « *Vêdânta*, qui est la branche la plus purement métaphy- « sique de ces doctrines ; mais... nous ferons aussi appel « aux enseignements des autres branches orthodoxes de la « doctrine hindoue dans la mesure où ils viennent, sur « certains points, préciser ou compléter ceux du « *Vêdânta* ». Guénon ne peut donc en aucune manière être considéré comme le représentant « unilatéral » du point de vue védantique ; bien au contraire, c'est le *Vêdânta* qui illustre, dans le cadre de l'Hindouisme, de la manière la plus adéquate — mais non exlusive — le point de vue purement métaphysique qui a constamment été le sien, et c'est ce qui justifie la place prépondérante que Guénon lui accorde. Du reste, Guénon est bien loin d'avoir ignoré les autres points de vue envisagés par la doctrine hindoue, ainsi que son *Introduction générale* le montre abondamment. D'autre part, il a consacré au Tantrisme quelques études magistrales, de telle sorte qu'il serait particulièrement injuste de prétendre qu'il a méconnu cet aspect de l'Hindouisme. En utilisant ici le le symbolisme dont Guénon lui-même a fait usage, nous dirons qu'il est aussi absurde de qualifier d'unilatéral le point de vue auquel il se place que de considérer le centre d'une circonférence comme unilatéral par rapport aux rayons qui en émanent. En vérité, ce sont les rayons qui peuvent être dits « unilatéraux » les uns par rapport aux autres, tandis que le centre représente leur limite commune, unique et transcendante. Du fait de son caractère principiel, la connaissance pure occupe précisément un caractère central, qui marque sa transcendance et fonde sa supériorité par rapport à l'action. De même, l'unicité de la doctrine métaphysique correspondant à cette connaissance la situe au-delà de toute forme d'expression comme d'ailleurs de toute méthode ou voie de réalisation particulière. Rappelons ici également que Guénon n'a établi une antithèse entre l'Orient et l'Occident en faveur du premier que dans la mesure où l'Orient a maintenu la supériorité de la connaissance sur l'action, ce qui correspond non pas à « une vue incomplète et unilatérale » mais à la nature même des choses et à la vérité.

« péens, mais elle ne l'a pas attirée exclusivement, étant donnée « la grande popularité en Inde de bien d'autres points de vue. « Mais Guénon en a fait la tradition orthodoxe par excellence « et déprécie toute autre doctrine ».

Il n'est pas sans intérêt d'examiner de plus près comment cette vérité se vérifie aussi, mais cette fois de manière négative, dans la présentation du Tantrisme et des doctrines hindoues que nous propose M. Evola.

Dès les premières pages du *Yoga tantrique*, il écrit : « Encore que bien éloigné de rejeter l'ancienne sagesse, « le tantrisme réagit pourtant contre le ritualisme sté- « réotypé et vide, contre la spéculation ou la contempla- « tion pures et contre tout ascétisme de caractère unila- « téral, fait de mortifications et de pénitences. On peut « même dire qu'à la voie de la contemplation il oppose « celle de l'action, de la réalisation pratique, de l'expé- « rience directe. » M. Evola commet ici, nous semble-t-il, une double et grave erreur. D'une part, il assimile abusivement la contemplation pure à la spéculation rationnelle ; de l'autre, il dissocie, tout aussi abusivement, la « réalisation pratique » de l'action rituelle. Le « ritualisme » qu'il vise est celui des Brâhmames, mais le Tantrisme, comme tout ce qui procède de l'ordre traditionnel, repose également sur des moyens rituels. De la manière dont M. Evola la présente, l'opposition établie entre « voie de la contemplation » et « voie de l'action » n'est pas tantrique, elle est antitraditionnelle. S'il avait simplement voulu opposer certains moyens de réalisation à d'autres, on aurait pu à la rigueur admettre sa thèse car c'est bien par une « substitution » de cet ordre que se caractérise le Tantrisme dans le cadre général des doctrines hindoues (1). Mais si, inversant le rapport hiérarchique normal entre ces deux termes, il entend opposer l'action à la « contemplation pure » — qui s'identifie à la connaissance métaphysique — il se retranche nécessairement de cette connaissance elle-même et aboutit à une incompréhension fondamentale. Or, c'est bien ainsi que, dans le *Yoga tantrique*, il convient d'entendre cette opposition, puisque M. Evola n'hésite pas à l'introduire jusque dans le domaine propre de la doctrine métaphysique, à dénaturer le *Vêdânta* pour justifier le Tantrisme, en reprenant à son compte ce qu'il appelle lui-même « les arguments de la polémique tantrique ». Nous avons déjà vu comment, dans la conclusion de son ouvrage, il en arrivait à dénoncer « le caractère problématique de la façon de voir du Vêdanta en se fondant sur les critiques formulées contre elles dans l'Inde même. » Ailleurs (p. 36), M. Evola développe en ces termes un des arguments en question : « ...si l'adepte du Vedânta ex- « trême, dans sa réalité existentielle, c'est-à-dire en tant « qu'homme, *jiva*, être vivant, est *mâyâ*, *mâyâ* aussi « — c'est-à-dire apparence et fausseté — sera tout ce qu'il « affirme, et jusqu'à sa théorie selon laquelle il n'y a « de réel que le seul *nirguna*-Brahman, le reste n'étant « qu'illusion et fausseté », pour s'y ranger aussitôt en

(1) Cf. René Guénon. *Etudes sur l'hindouisme*, article *Le cinquième Véda*.

déclarant : « On ne saurait rien opposer à cet argument qui s'appuie sur une dialectique subtile », ce « on » n'engageant bien entendu que M. Evola. Mais il y a mieux encore. Quelques pages plus loin (p. 48), faisant précisément allusion à la métaphysique formulée par le Tantrisme, il déclare qu'elle « va au-delà tant du dualisme du Sâmkhya (*purusha* et *prakrti*) que de celui que le Vêdânta a cherché en vain à dépasser (Brahman et *mâyâ*) ». Si nous comprenons bien M. Evola, le *Vêdânta*, qui se présente essentiellement comme une doctrine de la « non-dualité », n'échapperait pas lui-même au dualisme. Ceci, on en conviendra, est tout de même un peu fort !

On peut se demander d'ailleurs dans quelle mesure une telle polémique est bien représentative du Tantrisme ; nous avons de bonnes raisons de penser qu'elle n'en reflète qu'un aspect assez extérieur. Nous ferons simplement observer à cet égard qu'à notre connaissance M. Arthur Avalon (J. Woodroffe), interprète autorisé du Tantrisme et source principale de M. Evola, n'a vu aucune incompatibilité entre le Tantrisme et le *Vêdânta* (1). S'il n'en était pas ainsi, on ne voit d'ailleurs pas très bien comment M. Evola lui-même pourrait affirmer (p. 12) que le Tantrisme «est bien loin de rejeter l'ancienne sagesse » et qu'il représente « une extension ou un développement ultérieur des enseignements traditionnels contenus dans les Veda... ». La vérité est qu'un ouvrage comme le *Yoga tantrique* contient bien des contradictions et des incohérences, de telle sorte que l'on pourrait se contenter, dans plus d'un cas, pour montrer l'inconsistance de certaines thèses de M. Evola, de renvoyer simplement aux textes qu'il cite lui-même.

Ainsi, pour revenir au point de vue du *Vêdânta* « formulé en termes extrêmes par Çankara », ce que M. Evola lui reproche essentiellement (p. 45-46) c'est d'envisager le monde « qualifié, conditionné et mouvant » comme « illusoire et faux ». Il écrit : « Son axiome est celui-ci : « Il (le Brahman) est sans second », c'est-à-dire qu'il « n'y a rien hors de lui, pas même un être créé, soumis « à l'ignorance, qui fait l'expérience du monde selon « l'illusion de la *mâyâ*. Tenant aussi fermement au « non-dualisme, à l'*advaïta* védantique, on serait donc « contraint d'admettre que dans le Brahman même « (puisqu'il n'y a rien d'autre que lui) peut naître mys- « térieusement la *mâyâ*, avec son caractère d'éternel mi- « rage, son irrationnalité ; donc que le Brahman lui-même « subit l'« ignorance », en quelque sorte. C'est la seule « issue ; c'est cependant une faille dans le monisme « védantique que d'adopter ce point de vue ». A cette caricature du *Vêdânta* — qui ne peut pas à propre-

(1) Cf. Arthur Avalon, *La Puissance du Serpent*, Derain, p. 283 : « Le Shâkta Tantra est une interprétation de la vérité védantique à un point de vue pratique ».

proprement parler, être considéré comme un monisme, la non-dualité excluant toute vue unilatérale et systématique — M. Evola oppose (p. 47) la « vraie solution » des Tantra qui « consiste à reporter *mâyâ* à une puissance, à une *çakti* ; à la mystérieuse *mâyâ* védantique, ils « substituent *mâyâ-çakti,* manifestation de la Çakti su-« prême ». Il ne nie pas la réalité de l'« un sans second de l'enseignement traditionnel » à laquelle d'ailleurs — il le reconnaît lui-même — la Çakti suprême est identifiée. Mais il affirme que « le concept de puissance (1), pour qui s'exerce au *sâdhana* (2), est un guide plus sûr que la nébuleuse idée d'esprit. » On saisit ici sur le vif la confusion commise entre doctrine et méthode. Il est en effet parfaitement légitime de considérer le concept de puissance comme un guide plus sûr et comme une méthode plus adaptée aux conditions cycliques de notre époque, mais il ne l'est pas, pour justifier cette méthode, d'établir une sorte d'incompatibilité entre la doctrine métaphysique telle qu'elle est exposée dans le Vêdânta et celle sur laquelle s'appuie le Tantrisme, de déclarer la première dualiste pour justifier la non-dualité de la seconde. En ce qui concerne le fond de la question, Guénon a souligné lui-même, précisément à propos d'un texte de la *Brihad-aranyaka Upanishad* (3) que « si le « manifesté ne peut pas être dit réel au sens absolu de « ce mot, il n'en possède pas moins en lui-même une « certaine réalité, relative et contingente sans doute, mais « qui est pourtant une réalité à quelque degré, puisqu'il « n'est pas un pur néant, et qu'il serait même inconce-« vable qu'il le fût, car cela l'exclurait de la Possibilité « universelle. » Au regard de la doctrine métaphysique, il n'y a donc aucune incompatibilité entre *Vêdânta* et le Tantrisme. Pour celui qui a réalisé la non-dualité, la question de *mâyâ* n'a même plus à se poser. Et c'est à tort que M. Evola prétend (p. 45) que le fait de « se référer à une doctrine des points de vue » ne résout pas ce qu'il appelle « la difficulté fondamentale que rencontre le monisme absolu des Vedântin. » Il écrit (p. 46) : « Çankara oppose un point de vue profane et empirique « *vyâvahârika* au point de vue absolu (*pâramârthika*). « Du second point de vue, la *mâyâ* n'existe pas et, par « conséquent, obtenir la connaissance illuminante à la-« quelle est lié ce point de vue, signifie qu'on la voit « disparaître comme un nuage ou un mirage et dispa-« raître en même temps le problème même de son expli-« cation. *Mâyâ* n'est qu'un produit de l'ignorance, *avi-« dya*, et comme sa projection sur l'être éternel, immua-« ble. Mais, même alors, la difficulté subsiste, car il « faut se demander comment, de façon générale, l'igno-« rance et le point de vue non absolu ont surgi ». En

(1) Rappelons que la Çakti n'est autre que le Principe suprême envisagé en tant que puissance.

(2) Mot qui signifie précisément : pratique, discipline.

(3) Cf. *Initiation et réalisation spirituelle,* 1952, p. 217.

réalité, la difficulté qui subsiste pour M. Evola est précisément la marque même de l'ignorance et nous nous permettons de lui rappeler le texte des *Tantratattva* qu'il cite (p. 35) et dont il reconnaît lui-même, semble-t-il, la concordance avec l'enseignement des Upanishads : « En « réalité, le Seigneur (*Içvara*) lui-même n'échapperait pas « à ces questions (1) qui sont la caractéristique naturel- « le de l'ignorance ». Et M. Evola d'ajouter : « Ces pro- « blèmes se posent tant qu'on reste dans un rapport « d'extranéité, voire de passivité devant les manifes- « tations de la Çakti dans le monde ». Vraiment, on ne saurait mieux dire !

Il nous reste à dire un mot sur la manière dont M. Evola caractérise ce qu'il appelle « l'idéal » du Tantrisme. Elle n'est pas sans rapport, nous allons le voir, avec la raison d'être véritable de l'opposition établie entre le point de vue du *Védânta* et celui du Tantrisme, entre le monde envisagé comme illusion et le monde envisagé comme puissance. Dans le Tantrisme, nous dit-il (p. 15), on assiste au passage de l'idéal de « libération » à celui de « liberté ». Mais que faut-il entendre exactement par là ? Au premier chapitre de l'ouvrage il précise qu'il s'agit d'« une discipline qui permet d'être « libre et invulnérable jusque dans la pleine jouissan- « ce du monde, de tout ce qu'offre le monde », d'une « coexistance paradoxale de la liberté ou dimension de « la tanscendance en soi, et de la jouissance du monde, « de la libre expérience du monde ». Par contre, dans la conclusion, les choses ne sont pas si simples. Certes, de nouvelles et éloquentes précisions nous sont données sur l'opposition entre ces deux « idéaux » (p. 286) : « D'une part, une tendance à repousser la condition hu- « maine pour se réintégrer dans l'Absolu dont on ne « s'est détaché que pour aboutir dans un monde d'illu- « sions et de *mâyâ* ; de l'autre, une tendance à se sen- « tir libres dans un monde qu'on ne nie pas mais qui « est considéré comme un champ d'actions, afin d'expé- « rimenter toutes les possibilités qu'offre la condition « humaine ». M. Evola n'étonnera personne en proclamant que le Tantrisme, envisagé de cette façon, est « nettement occidental » — du moins s'il entend par là faire référence à l'Occident moderne. Et son lecteur est en droit de se demander le rapport qui peut subsister entre un « idéal » si ouvertement et délibérément profane et la doctrine tantrique traditionnelle. Il découvre alors, non sans stupeur, que, de l'aveu même de M. Evola, il n'y en a plus aucun. Au début de sa

(1) Les questions auxquelles le contexte fait allusion : « On « peut toujours se demander, à propos de n'importe quoi : « pourquoi est-ce ainsi et non autrement » sont formulées en termes légèrement différents de celles posées par M. Evola, mais le texte cité est applicable aux une aussi bien qu'aux autres.

conclusion (p. 285-286) ce dernier prend bien soin de déclarer en effet que « n'entrent pas en question, dans « les brèves considérations que nous allons développer en « manière de conclusion, le yoga tantrique au sens vrai « et propre, c'est-à-dire en tant que *hatha-yoga* et « *kundalini-yoga*, avec les finalités transcendantes qui sont « les siennes » (1) ; que ce dont il parle est « ce qui se reflète du tantrisme dans une conception générale de la vie et du monde » et enfin que, si le Tantrisme est « occidental », c'est « dans son esprit — en faisant abstraction de tout le cadre des traditions locales » c'est-à-dire, comme il le précise un peu plus loin, des « traditions locales hindoues et tibétaines et du climat spirituel qui leur correspond ». Du moins, voilà qui est net. Les traditions en question étant précisément tout ce qui confère au Tantrisme sa valeur effective, on est désormais fixé sur le caractère artificiel et saugrenu de l'interprétation que M. Evola nous propose de cette doctrine. Sans pousser *l'audace jusqu'à « proposer* le tantrisme au monde occidental moderne, à l'importer à l'usage des Occidentaux dans sa forme originale », il laisse néanmoins la porte ouverte à un usage des doctrines tantriques totalement étranger à l'ordre traditionnel ; et cela à l'intention de ceux qui « veulent affronter la problématique des temps actuels en adoptant les positions les plus avancées afin de tenter une formulation nouvelle et valable des problèmes. » Il reste à l'auteur, pour terminer son ouvrage, à marquer le lien entre les « idées de base » d'une voie tantrique ainsi profanée et atrophiée et les vues qu'il a proposées lui-même dans *Chevaucher le Tigre* (2), afin de fournir des « thèmes inédits de méditation » à situer dans le cadre des « problèmes personnels » de nos contemporains.

Dès lors, nous sommes en mesure d'établir l'étendue et la portée exacte des disgrâces successives de M. Evola. Les erreurs qu'il commet sur le plan doctrinal, sa méconnaissance des rapports hiérarchiques normaux entre doctrine et méthode, son parti-pris à l'égard du point de vue du *Vêdânta* et à l'égard de Guénon le conduisent finalement, et par une sorte de logique, à l'abandon du point de vue traditionnel lui-même. La présentation que nous donne du Tantrisme un ouvrage qui s'intitule *Le Yoga tantrique, sa métaphysique, ses méthodes,* non seulement témoigne de l'absence de toute compréhension véritable, elle est aussi dangereuse, dans la mesure où elle est équivoque. C'est qu'en effet, M. Evola continue de pas

(1) En revanche, dans le premier chapitre de l'ouvrage, le passage de l'idéal de « libération » à celui de « liberté » est présenté comme caractéristique du Tantrisme, sans qu'il soit apporté à cette affirmation aucune espèce de restriction.

(2) On se référera utilement, pour cet ouvrage, à ce qu'en a dit M. Titus Burckhardt dans le numéro 372-373 des Etudes Traditionnelles.

ser pour un auteur « traditionnel ». Sur la couvertur même du *Yoga tantrique, il est précisé que* « son œuvre fort considérable appartient à un courant traditionnel qui l'apparente à celle de René Guénon ». Dès lors, il n'est certainement pas inutile, si l'on songe à l'usage que certains pourraient être tentés de faire de cet ouvrage, et au but « pratique » que M. Evola y propose en conclusion, de déclarer expressément que ce dont il s'agit n'a plus rien de commun ni avec la métaphysique, ni avec un yoga ni avec une voie traditionnelle quelconque.

Charles-André GILIS.

Dom Antoine — Joseph Pernéty. *Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées* (Arche, Milan).

Il est singulier de voir l'intérêt qui se manifeste actuellement pour la philosophie hermétique. Plusieurs éditeurs se sont mis à en publier les textes essentiels. C'est ainsi qu'on a vu paraître, à la Librairie de Médicis, l'*Atalante fugitive* de Michel Maier, — et à la *Bibliotheca Hermetica* (Edition Denoël), *Le Livre des Figures hiéroglyphiques* de Nicolas Flamel, l'*Entrée ouverte au palais fermé du roi* d'Ireneus Philalethes, *Le Triomphe hermétiquqe* de Limojon de Saint-Didier, *L'Œuvre secret de la Philosophie d'Hermès* de Jean d'Espagnet, et d'autres productions de la fin du moyen-âge et des siècles suivants. L'ouvrage de Pernety dont nous parlons aujourd'hui est évidemment beaucoup moins important, puisu'il est du XVIIIe siècle, époque où la science hermétiquqe ne jetait plus que des « feux » bien affaiblis. *Les Fables égyptiennes et grecques* sont une tentative assez curieuse d'interpréter la mythologie des Anciens du point de vue hermétique. Cette édition est la reproduction en photogravure de l'édition originale, datée de 1758. Elle compte 1.200 pages en deux tomes. Ajoutons que le prix en est véritablement prohibitif. On trouve au début de l'ouvrage un long exposé des principes et de la pratique hermétiques, avec références empruntées notamment à d'Espagnet. Les notices concernant par exemple la « matière première », les quatre éléments, les trois règnes, l'« humide radical », l'athanor, l'élixir et autres sujets techniques sont intéressantes pour donner un aperçu des fondements de la doctrine alchimique.

La partie relative aux fables égyptiennes est, bien entendu, la plus courte, puisque Pernéty ne pouvait les connaître que par les sources grecques. Mais il a donné de l'histoire d'Osiris, d'Isis et d'Horus une relation très complète, car sur ce point du moins les Grecs étaient bien informés.

La tradition gréco-latine occupe à elle seule plus de

la moitié de l'ouvrage total. Pernéty examine d'abord avec une particulière attention toutes les légendes où il est question de l'or. D'où les articles sur l'âge d'or, la pluie d'or de Danaë, la biche aux cornes d'or et aux pieds d'airain, la conquête de la Toison d'or, l'enlèvement des pommes d'or du jardin des Hespérides, les trois pommes d'or jetées par Hippomène à Atalante, la légende de Midas qui changeait en or ce qu'il touchait. L'interprétation de ces fables du point de vue hermétique est relativement facile, et l'auteur y déploie une réelle ingéniosité. En le lisant toutefois, les lecteurs de Guénon peuvent se rendre compte à quel point les interprétations de Pernéty sur l'âge d'or, la navigation des Argonautes, la naissance d'Atalante et son rôle dans la chasse du sanglier de Calydon par exemple apparaissent aujourd'hui comme insuffisantes.

Pernéty examine ensuite une à une les divinités gréco-romaines, puis les principaux héros et aussi les rites des mystères, des fêtes et des jeux publics de l'antiquité. Les chapitres sur Mercure, Bacchus, les jeux pythiques et surtout les mystères éleusiniens sont au moins curieux, en raison surtout des citations que fait l'auteur des philosophes hermétiques et aussi des auteurs anciens (parmi lesquels, en ce qui concerne les mystères, il faut citer Hérodote). Les lecteurs de Guénon peuvent donner plus que Pernéty lui-même, tout leur sens à des informations telles que la suivante : « Sophocle nous dit la raison « qui donnait aux Eumolpides [grands-prêtres héréditai- « res d'Eleusis] la préférence sur tous les autres, pour « présider aux cérémonies des Mystères Eleusiens. C'est, « dit-il, que la langue des Eumolpides était une clef « d'or » (t. II, p. 276).

Vient ensuite un très long exposé (en 120 pages) sur les douze travaux d'Hercule et les autres exploits de ce héros. Ici l'application astrologique est tentante, et bien des auteurs s'y sont exercés. Il faut noter dans Pernéty plusieurs remarques assez intéressantes, et en particulier la narration de la descente d'Hercule aux Enfers par la « bouche » du cap Ténare. A cette occasion, l'auteur cite, outre des hermétistes comme d'Espagnet, le Trévisan, Arnault de Villeneuve et Raymond Lulle, certains vers de l'*Enéide* et des *Géorgiques*.

Ce qui suit est beaucoup moins digne d'intérêt. L'auteur passe à la guerre de Troie et se limite presque exclusivement à l'examen de ce qu'il appelle les « fatalités » de cette guerre, c'est-à-dire les conditions que devaient remplir les Grecs pour triompher des Troyens : présence d'Achille ou de son fils, possession des flèches d'Hercule, enlèvement du Palladium, prise des chevaux de Rhésus, etc. Mais c'est précisément dans cette partie relative à la guerre de Troie qu'on peut observer avec le plus de netteté un des défauts de la conception que Pernéty se faisait du symbolisme. Il emploie des pages et des pages à démontrer — par des arguments qui rappellent un

peu ceux utilisés par la « critique historique » moderne — que tous les événements rapportés par les poètes épiques sont des inventions dont l'unique but est d'exprimer sous forme allégorique les vérités de la science hermétique.

Bien entendu, cela ne serait déjà pas si mal et d'ailleurs on ne saurait reprocher à Pernèty d'avoir écrit son livre avant les découvertes de Schliemann. Ici encore, on peut mesurer l'étendue de la « restauration » opérée par Guénon dans le domaine des études symboliques. Il a rappelé en effet que tout ce qui existe dans le monde périssable est le symbole de réalités impérissables et que les faits historiques eux-mêmes, en plus de leur réalité passagère en tant que faits, possèdent une signification supérieure qui constitue leur « essence » et qui les fait participer à la permanence de l'Absolu. En conséquence, il importe assez peu que les récits sur la très haute antiquité aient plus ou moins d'« authenticité » au sens où l'entend la critique moderne. L'expédition des Argonautes de la tradition grecque, le « massacre des Innocents » de la tradition chrétienne, nous pensons que ce sont là des réalités historiques. Mais si le contraire pouvait être établi, ils n'en resteraient pas moins des éléments majeurs de la symbolique, et en particulier de la symbolique alchimique.

A ce sujet, notons que Pernéty rappelle que les hermétistes ont parfois employé sciemment un terme pour un autre, dans le dessein d'égarer les lecteurs profanes. C'est une des difficultés certaines que présente l'étude de ces philosophes, car en fait il faut avoir lu un nombre assez considérable de leurs textes pour les comprendre pleinement. Mais on doit ajouter que cette étude est grandement facilitée par l'examen approfondi des représentations figurées qui accompagnent ordinairement leurs ouvrages. Pour nous borner aux publications énumérées au début de notre compte-rendu, on peut faire les remarques suivantes. Le *Mutus Liber* (publié dans le même volume que *Le Triomphe hermétique*) est entièrement composé de planches symboliques que n'accompagne aucune explication. L'*Entrée ouverte* du Philalèthe et L'*Œuvre secret* de d'Espagnet sont illustrés, et encore bien davantage *Le Livre des Figures hiéroglyphiques* de Flamel. Mais le cas le plus extraordinaire est celui de l'*Atalante fugitive* du rosicrucien Michel Maier. Cette œuvre est constituée par un ensemble de 50 adages. Chacun de ces adages est illustré d'une planche symbolique accompagnée d'un « discours » explicatif en prose et d'un *epigramma* de six vers latins, qu'il serait sans doute plus exact d'appeler *carmen*, puisqu'il est incorporé à un texte musical. Une telle disposition est — du moins à notre connaissance — unique dans la littérature hermétique. Comme les planches symboliques de l'*Atalante fugitive* sont — de même que les Tableaux de Loge de la Maçonnerie — de véritables *yantras*, il faut bien consi-

dérer les vers et la musique qui les accompagnent comme de véritables *mantras*.

Peut-être nous objectera-t-on que ces *mantras* sont écrits en latin, qui n'est pas une langue sacrée. Il est facile de répondre que les livres sacrés de l'Occident, c'est-à-dire ceux d' .ouveau Testament, sont écrits en grec.

Nous voilà loin de l'ouvrage de dom Pernéty, qui se termine par une relation assez quelconque de la descente d'Enée aux Enfers. L'intérêt qui se manifeste actuellement pour tout ce qui touche à l'hermétisme est frappant. Que des illusionnistes en profitent pour se présenter à la télévision comme des comtes de Saint-Germain âgés de 17000 ans et fabriquent de l'or reconnu pour authentique, — cela est normal à notre époque où l'on fait argent de tout. Mais les éditions de textes ci-dessus mentionnées sont sérieuses et soignées. Il nous faut cependant signaler que les volumes de la *Bibliotheca Hermetica* sont présentés et annotés par des auteurs appartenant à l'école de Fulcanelli, dont les conceptions quant à l'objet même de l'art hermétique sont fondamentalement opposées à celles de Guénon. Peu importe d'ailleurs, car ce qu'il y a d'essentiel dans ces ouvrages, c'est la traduction des textes et les illustrations. On a pu remarquer combien Guénon, dans la dernière œuvre qu'il ait écrite (*La Grande Triade*), attache d'importance à la philosophie hermétique. Au début de sa carrière, le Maître voyait dans l'étude des symboles le moyen d'opérer « la réforme de la mentalité moderne ». Une telle réforme n'est plus concevable aujourd'hui pour le monde occidental, ni même pour le monde oriental. Mais le symbolisme n'a rien perdu de sa vertu pour réformer la mentalité de chacun d'entre nous.

Denys ROMAN.

LES REVUES

La revue *Archeologia*, dans ses numéros de janvier-février 1970, mars-avril 1970 et janvier-février 1971, a publié de très intéressantes études sur les Templiers, écrites par M. le chanoine P.-M. Tonnellier. Cet ecclésiastique a fait, dans le château de Domme, en Périgord, une découverte qui, dit-il, lui « parut, par la suite, capable de faire pâlir de jalousie les chercheurs les plus chevronnés ». Il a trouvé en effet, dans plusieurs pièces de ce château qui servirent de prison aux Templiers, « une abondante série de gravures pieuses », trésor « qui est daté et signé du nom même du Temple ». On trouve notamment la date 1307, qui est celle de l'arrestation des Templiers, et surtout la date 1312, qui est celle de la suppression de leur Ordre. Les articles d'*Archeologia* reproduisent l'essentiel de cette illustration très intéressante, commentée par l'auteur avec beaucoup de science et de prudence. Relevons la présence, parmi les figures représentées, de la croix templière, de la croix de Jérusalem, de la double enceinte avec la croix templière au centre, de l'hostie, du calice (assimilé par l'auteur au Saint Graal) et surtout d'une multitude de représentations de la crucifixion. « On dirait, écrit M. Tonnellier, que chacun des prisonniers a voulu avoir la sienne, à l'endroit où il se tenait habituellement ».

La représentation qui semble être la plus importante, ne serait-ce que par ses dimensions, est ainsi décrite par l'auteur : « Comme en une fresque, quatre personnages s'alignent au premier plan : de gauche à droite, saint Michel brandissant l'épée, la Vierge portant la fleur de lys, le Christ montrant l'hostie et le calice, et saint Jean portant la coupe... Chacun d'eux est accompagné de son nom... Le Christ et la Vierge sont assis ». L'auteur souligne, en y insistant, que « la présence de saint Michel et de saint Jean prouve que cette illustration est bien d'inspiration templière ». Car, dit-il, saint Jean était « patron du Temple, bien que certains aient paru en douter ». Quant à saint Michel, il était le patron de la chevalerie toute entière, mais « spécialement des Templiers ».

Il est frappant que cette représentation, essentiellement religieuse, soit pour ainsi dire confusement recouverte par une autre composition représentant une scène de bataille, les deux figurations « se compénétrant totalement, au point qu'on ne peut voir l'une qu'au travers de l'autre ».

Laissons l'auteur ajouter quelques remarques : « C'est un « heureux symbole... que cette superposition qui paraît « extravagante... Comme si l'on avait voulu traduire ainsi « la double vocation du Templier, celle du religieux et « celle du soldat... Toute l'âme du Templier n'est-elle pas « là ? »

Très nombreuses également sont les allusions au drame que vivaient alors les prisonniers. L'inscription : « *Destructor Templi Clemens V* » revient, obsédante, « se repercutant à tous les échos ». M. Tonnellier y voit le témoignage de la douloureuse indignation qu'éprouvaient les Templiers en songeant à tous les maux qui leurs venaient « de la main de ceux qu'ils avaient toujours servis avec la plus noble fidélité et en qui ils avaient cru pouvoir placer toute leur confiance »... L'auteur interprète très justement, nous semble-t-il, les sentiments des prisonniers : « Clément V leur a oté toute raison d'être « en ce monde ; il a commis le crime inexpiable de s'en « prendre... à l'Ordre ! Il a osé supprimer le Temple. Alors « ils le considèrent comme traître à l'Eglise qu'il devait « défendre ».

Il faut d'ailleurs convenir que l'attitude de Clément V en cette affaire fut indigne d'un vicaire du Christ. Le Souverain Pontife fit parvenir aux Templiers, dans les trois jours qui suivirent leur arrestation, « les meilleures « assurances d'une heureuse solution de cette affaire, leur « demandant de ne pas se décourager, de ne même pas « songer à s'enfuir... On pourrait dire que la grande faute « des Templiers (une faute plus grave qu'un crime, aurait « dit Talleyrand), ce fut de croire qu'il suffisait d'être « innocent pour n'avoir rien à craindre de la justice ».

M. Tonnellier écrit ailleurs : « Ces hommes énergiques. « qui avaient su jusque-là mater leur colère tant que ne « furent en cause que leur honneur personnel et leur vie, « s'estiment déliés de toute contrainte le jour où l'on « touche à l'honneur et à la vie de l'Ordre. Devant l'abo- « lition de cet Ordre, ils se déchainent tout à coup, car « c'est là pour eux le scandale des scandales, l'abomina- « tion de la désolation dans le Temple prédite par le « prophète Daniel. Toucher à l'Ordre ! à l'Ordre de Notre- « Dame ! à l'Ordre de saint Bernard ! à l'Ordre, gloire « et pilier de la Chrétienté ! à l'Ordre, leur seule raison « de vivre et leur seule fierté ! Leur retirer le manteau « dans lequel ils n'auraient même plus la consolation d'être « ensevelis un jour ! »

Ailleurs nous lisons encore : « Il est bon, il est salubre « d'entendre enfin les Templiers clamer leur révolte « et leur dégoût, exhaler leur rancœur, clouer au pilori « et Clément et Philippe le Bel. Ils ne s'avouaient donc « pas coupables, et criaient vengeance au ciel ! »

Une figuration très suggestive est celle d'une hydre à deux têtes, représentant évidemment Clément V et Phi-

lippe le Bel. Sur ce dernier personnage, l'auteur porte une appréciation absolument identique à celle de René Guénon, et en contraste absolu avec celle de la plupart des historiens « officiels ». Il écrit : « Profondément imbu « des principes laïcs et régaliens, comme ses familiers, « les Pierre Flotte, les Dubois, les Enguerrand de Mari- « gny, les du Plessis et l'excommunié Nogaret, Philippe « était déjà l'archétype de ce que nous appellerions au- « jourd'hui le catholique anticlérical. Il voulait que le « Pape fût à sa main et marchât à son fouet. Et il pou- « vait disposer maintenant, après Boniface VIII et Be- « noît XI, d'un pape français. Gageons que le procès des « Templiers n'eût pas eu lieu si Boniface VIII ou Benoît XI « eussent vécu ».

M. Tonnellier a tracé des Templiers, à la lumière de ses découvertes, un portrait inoubliable et qui remet admirablement les choses au point : « Nous sommes bien loin « des soudards débauchés et sans foi ni loi que certaine « Histoire a voulu nous montrer. Il y a de quoi rester « rêveur, et on est amené à se demander — une fois de « plus — comment on a pu trainer de tels hommes de- « vant l'inquisition, par le moyen de quelle machination « un tel procès a pu être monté. J'avoue ne pas être de « ceux qui croient à la pureté des motifs qui ont guidé « Philippe le Bel, ce prince pieux, nous dit-on, qui n'aurait « agi que pour la défense de la foi. C'est oublier trop « facilement Anagni et l'excommunication dont le roi « fut frappé ».

L'auteur s'attache soigneusement à ruiner la plus infâme calomnie qu'ait inventée l'enfer contre la milice du Temple : celle qui les accusait de profaner la croix. Il écrit : « Que voyons-nous à Domme ? Ces archives secrètes, res- « tées secrètes depuis 650 ans, nous révèlent tout à coup, « chez les Templiers, un ardent amour du Crucifix. Ces « hommes le mettent partout en honneur dans leur cachot. « Croix, crucifix, scènes de Crucifixions y abondent et « forment comme le fond même de la méditation des « prisonniers... La croix elle-même est entourée d'hon- « neurs et de ses bras s'échappent des rayons glorieux. « Est-ce le fait d'hommes qui, en un jour solennel, « auraient craché sur cette même croix, sur ce même « crucifix ?... Les murs de Domme nous racontent la vie « spirituelle d'hommes qui étaient incontestablement des « amants de la Croix... Tout cela n'a pas été fait pour « les besoins de la cause : tout cela est trop vrai et ne « peut tromper ».

M. Tonnellier, commentant une inscription : « *Sancta Maria Mater Dei ora pro me Peccator* », reproduite trois fois sur une représentation de la mise en croix, pense que l'illustrateur a voulu ici exprimer son remord « d'avoir « avoué une faute qu'il n'avait pas commise, mais qu'il « fallait avouer pour avoir la vie sauve, d'avoir avoué qu'il « méprisait l'eucharistie, qu'il profanait le crucifix alors

« que ce n'était pas vrai... Il écrit cela dans la pierre, « en cachette des gardiens, à l'intention des lecteurs à « venir, pour l'honneur de l'Ordre, pour mériter à son « heure dernière l'indulgence de la Mère de Dieu, Pa« tronne des Templiers, à l'égard des aveux qu'en un « jour de détresse inhumaine il avait fini par consentir ».

Nous pensons que ce sur quoi il importe d'insister, c'est l'observation suivante. Si les Templiers, dont la foi profonde et l'ardente piété ne peuvent être mises en doute, avaient vraiment renié le Christ et profané la croix au jour de leur profession, — alors les murs de leur prison seraient couverts des témoignages écrits nous disant leur honte et leur repentir. Peut-être même n'auraient-ils pas osé représenter le symbole sacré de la croix, et en tout cas Clément V leur serait apparu comme le juste vengeur d'une faute exceptionnellement grave, une des formes de ce péché contre l'Esprit dont il est écrit qu'il ne sera pas pardonné. Ce n'est pas cela que nous voyons sur les murs de Domme.

Sur la fin des prisonniers, l'auteur écrit quelques lignes émouvantes : « Il est probable qu'ils moururent sans « bruit, l'un après l'autre, dans leur prison. La dernière « date que nous avons relevée est celle de 1320. Et ils « n'étaient sans doute pas tout jeunes lors de leur arres« tation en 1307. Et l'on vieillit vite en prison... Ils s'en « allèrent, priant de toute leur âme le Christ et la Vierge « saint Jean et saint Michel... et emportant dans la tombe « une fidélité farouche à l'Ordre du Temple et une haine « non moins solide à l'égard de celui qui en était le des« tructeur ».

Il convient de féliciter M. le chanoine Tonnellier pour son heureuse découverte, et de le remercier pour l'éclatant témoignage qu'il a rendu à ces Templiers, véritablement « crucifiés » par la difficulté où ils étaient mis de demeurer fidèles — malgré le roi et malgré le pape —, fidèles en dépit de tout à cette devise de la Chevalerie que rappelle l'auteur :

« A Dieu mon âme, — Mon corps au roi, — Mon cœur à ma Dame, — Et mon honneur à moi ».

***

Dans *Renaissance Traditionnelle* de juillet 1972, Madame Marina Scriabine étudie les très nombreuses allusions à la parole, à l' « appellation » des êtres et à leurs noms qu'on rencontre dans les trois premiers chapitres de la *Genèse*. L'auteur précise d'ailleurs que « l'importance de l'acte de nommer » se retrouve « dans toutes les civilisations traditionnelles ». Cet article contient des remarques qui permettent de donner un sens spirituel à certains épisodes qui ne sont anthropomorphiques qu'en apparence : c'est le cas, par exemple, de l'histoire d'Adam qui,

après la chute, « entendit les pas de l'Eternel se promenant dans le jardin à la brise du soir ». L'auteur explique comment l'homme, chassé de l'Eden (c'est-à-dire éloigné du centre), se dispersera de plus en plus dans l'étude des apparences, mais parallèlement s'efforcera de retrouver « cette parole qui ne faisait qu'un avec connaissance et création et qui soumettait l'univers à sa volonté ». Cette parole « ne peut accepter les limites du langage parlé, mais englobe, pour saisir la réalité dans toute son ampleur et sa complexité, l'image et toutes les autres formes d'expression (...) pour vaincre l'épée tournoyante et flamboyante qui défend l'entrée de l'Eden ». Il s'agit d'« un langage irréductible aux équivalences rationnelles,... qui se veut connaissance mais non savoir... Ce second langage, cette recherche de la parole perdue, s'exprime par l'image symbolique, et plus généralement par le symbole, par la parabole, l'emblème, l'oracle, l'incantation ou l'action liturgique ».

L'auteur mentionne que « l'Egypte a utilisé ce langage avec une ampleur sans doute unique dans l'histoire » ; mais on doit se souvenir que l'hermétisme occidental et oriental est, sur ce point comme sur d'autres, l'héritier de l'Egypte. Un point sur lequel on aimerait voir revenir l'auteur, c'est celui du changement des noms. L'article rappelle celui du couple Abram-Saraï, devenu Abraham-Sara. Un autre peut-être encore plus important est celui de Jacob devenu Israël. Certains des épisodes qui accompagnent ce changement ont pu être mis en parallèles avec les faits rapportés dans la *Seconde Epitre aux Corinthiens* (XII, 1-8). Bien qu'il n'y soit pas fait mention d'un changement de nom, on peut se demander si la « transmutation » de Saul en Paul, qui apparaît brusquement et sans explication dans les *Actes des Apôtres,* lui est tout à fait étrangère. Le Nouveau Testament est ainsi plein d'énigmes, qu'il serait fort intéressant d'examiner à la lumière du symbolisme universel.

Il faut encore signaler, dans ce numéro, un article de M. Daniel Ligou sur les relations du Régime Ecossais Rectifié avec le Grand Orient de France ; — une étude de « Tétraktys » sur la cathédrale Notre-Dame de Paris ; — la suite de l'article de Madame Françoise de Ligneris sur Stanislas de Guaïta ; — et surtout de nouvelles notes sur le Compagnonnage par M. Gérard Lindien. Cet auteur rappelle notamment que les itinéraires compagnonniques négligent la France du Nord pour « ne vivre qu'en pays de vignobles » ; Guénon avait noté cette singularité. Il faut remarquer également — M. Lindien y est revenu à maintes reprises — que les règles de préséance, très strictes chez les Compagnons, accordent la primauté aux métiers qui s'exercent au-dessus du sol (par exemple à celui de couvreur) ; cet usage est facile à expliquer si l'on établit une équivalence entre les symboles de la maison et de la montagne. La partie la plus riche de l'article apporte d'abondantes informations sur les « couleurs »

du Compagnonnage. « Chaque métier — à plus forte raison chaque Devoir — possède sa couleur, c'est-à-dire des rubans..., soit marqués de cachets..., soit frappés de symboles compagnonniques à l'aide de rouleaux gravés... ou de fers à chaud ». La « prise des couleurs » était un événement important dans la vie d'un Compagnon. « Le Père des Compagnons du Devoir, établi à Saint-Maximin, près de la Sainte-Baume, avait le monopole de la vente des couleurs et des cannes ». A l'origine, les couleurs compagnonniques étaient « le blanc et le bleu, les couleurs mariales ». Dans la suite, ce furent « dans un ordre variable, le rouge, le vert et le blanc ». On sait l'importance de ces trois couleurs pour Dante ; ce sont aussi les trois couleurs liturgiques dominantes du culte catholique (le violet étant réservé aux temps de pénitence). M. Lindien semble regretter qu' « aujourd'hui, les écharpes tendent à supplanter les traditionnelles couleurs par rubans ». Il mentionne aussi que « celles de l'Union Compagnonnique (une des organisations actuellement existantes) copient le symbolisme de la Maçonnerie spéculative » (Delta lumineux, œil qui voit tout, etc). Bien d'autres informations seraient à recueillir dans cet article, et notamment la suivante : « Les Compagnons précisent que pour construire les cathédrales, ils disposaient d'une alchimie plus que d'une technique ».

***

Quand Guénon laissait entendre que les proches années verraient sans doute se manifester bien des découvertes touchant à plusieurs points de la doctrine traditionnelle, il ne pensait pas seulement — croyons-nous — à des découvertes d'ordre archéologique ou historique. Les sciences physiques, c'est-à-dire *les sciences de la nature*, doivent avoir aussi leur part dans ce mouvement de « résurgence ». Pourtant, nous ne croyons pas que Guénon, qui — en particulier dans *Le Règne de la Quantité* — a parlé en termes énigmatiques du « renversement des pôles », ait eu jamais connaissance des découvertes effectuées depuis 50 ans par une légion de géologues, géophysiciens, paléomagnéticiens et archéomagnéticiens — tous ces noms figurent dans l'étude que nous allons citer —, lesquels ont établi que « pendant les derniers millions d'années, le nord magnétique s'est transporté à plusieurs reprises au pôle sud ». La revue *Sciences et Avenir* de juillet 1972 a donné, sous la signature de M. François de Closets, un article très documenté sur cette question qui bouleverse actuellement bien des conceptions qu'on croyait « solidement » établies. « Il aura fallu, dit-il, plus de 50 ans pour que soient acceptées les premières constatations du géographe Jean Brunhes sur les inversions magnétiques, et c'est seulement pendant les années 60 que l'on a définitivement admis la possibilité pour le Nord magnétique de se déplacer d'un pôle à l'autre au cours des âges. Mais à peine le fait était-il accepté que les découvertes se sont multipliées — les découvertes

et aussi les problèmes ». Nous n'avons pas à préciser ici la technique de ces découvertes, basée sur l'aimentation des cristaux de magnétite contenus dans les laves. On admet aujourd'hui qu'au cours des âges géologiques s'est manifesté « un phénomène périodique d'inversion » du magnétisme terrestre, ces phénomènes se renouvelant à des intervalles plus ou moins éloignés. « On en est actuel-

« lement à distinguer une trentaine de périodes de pola-
« rité magnétique différente pour les quatre derniers
« millions d'années. La moins étonnante en ce domaine
« n'est pas celle de l'événement de Laschamps, en
« Auvergne, qui semble indiquer une époque de polarite
« inverse entre les années 30 000 à 20 000 avant notre
« ère. Cette découverte, due à Norbert Bonhommet, de
« l'Institut de Physique du Globe de Strasbourg, a suscité
« le plus grand intérêt, mais on attend encore une autre
« observation pour la confirmer. Elle tendrait à prouver
« que l'*Homo sapiens* connut un pôle Sud dans
« l'Arctique... sans s'en douter évidemment ». Sans s'en douter ? Qui peut le dire ?

La cause de ces inversions est inconnue. Les spécialistes « en sont réduits aux hypothèses, presque aux spéculations ». De nombreuses disciplines ont été mises à contribution pour les recherches. Il semble « que le rythme des inversions magnétiques était beaucoup plus lent dans le passé ». Les spécialistes qui s'occupent de ces questions reconnaissent qu'ils sont aux prises avec de véritables « casse-tête ». Des points intéressants demeurent cependant acquis. On sait aujourd'hui que « l'intensité du champ magnétique terrestre ne cesse de varier » et l'on soupçonne l'existence d' « une fluctuation régulière sur une période d'environ 4 000 ans... En certains points favorables du cycle, une perturbation suffirait à faire basculer la polarité ». L'auteur termine son article en remarquant : « La découverte de Brunhes, qui a mis un demi-siècle à se faire reconnaitre, risque de mettre un siècle à se faire expliquer ».

Tel est donc actuellement l'état de la question, du point de vue scientifique. Du point de vue traditionnel qui est celui de notre revue, on ne peut que se féliciter de cette « illustration » d'une des thèses les plus « sensationnelles » de la cosmologie sacrée, que Guénon a été le seul à formuler en mode logique. Dans l'ordre des symboles, on pense évidemment au sablier, avec sa double application microcosmique (sablier du Tableau hermétique de la chambre de réflection maçonnique) et macrocosmique (clepsydre de la *Melancolia* d'Albert Dürer). Les questions de datation ne sauraient préoccuper beaucoup les guénoniens, car elles portent sur des événements qui sont bien au-delà des « limites de l'histoire ». Et d'ailleurs « les mystères du Pôle (*Asrâr qutbâniyah*) sont bien gardés ». En tout cas, il sera bon de suivre l'évolution de la question au cours des prochaines années. Peut-être

devons-nous nous attendre à d'autres découvertes non moins surprenantes.

Denys ROMAN.

CORRESPONDANCE

M. Jean-Pierre Laurant mis en cause dans notre n° de sept.-oct. 1971 par la chronique de M. Luc Benoist concernant son article de « La Revue de l'Histoire des Religions » (n° 1, janvier-mars 1971) intitulé « Le Problème de René Guénon et quelques questions posées par les rapports de sa vie et de son œuvre », nous a adressé une lettre non signée que nous publions néanmoins :

Notre propos clairement défini dans le chapeau de l'article et développé sans confusion possible a été d'analyser la nature des liens existant entre l'évolution de la vie et l'élaboration de la pensée et non de faire sortir la pensée de la vie comme l'affirme M. Luc Benoist au mépris de l'évidence la plus modeste. L'étude critique permet de découvrir dans leurs rapports une direction constante et là se trouve l'intuition intellectuelle absolue du vrai et non pas au niveau du matériau historique ou philosophique dont les origines sont très souvent identifiables : il vient du monde occultiste et subit une élaboration qui justifia des prises de position en correspondance étroite avec la vie. A l'anti-catholicisme de ses premières années succéda l'affirmation de l'authenticité traditionnelle de l'Eglise au sein de laquelle il envisageait une renaissance de « l'ésotérisme » et après 1930 une minimisation systématique. Lorsqu'il écrivait qu'il se faisait une gloire d'être excommunié ou qu'il fallait avoir du « Grand Architecte de l'Univers » une idée avant tout rationnelle il n'adoptait pas le langage du monde occultiste pour redresser ses erreurs, il les partageait dans une certaine mesure et ceci est parfaitemnt contradictoire avec les affirmations ultérieures de *« la Crise du Monde*

Moderne ». Faut-il en conclure, puisqu'il avait déjà pris contact avec ses instructeurs orientaux, à la nullité ou à la faiblesse de cette transmission ? C'est ce que l'on pourrait tirer des propos de M. Luc Benoist qui étend l'infaillibilité de René Guénon à l'argumentation, et non des notres qui évitent de dissocier les trois termes inséparables d'une démarche symbolique : l'intuition intellectuelle, le matériau de connaissance et la vie. Guénon a pu manquer de rigueur critique dans certaines de ses analyses sans que l'ensemble de sa démarche en soit disqualifié. Toute la différence avec une construction rationnelle ou avec le mouvement dialectique est là : cette ignorance est inquiétante pour la position de défenseur du point de vue initiatique et traditionnel où M. Luc Benoist prétend se placer.

Après ce contre-sens de fond les autres erreurs nous sont données « par surcroit » : nous pouvons signaler au passage que l'idée d'une œuvre en réaction contre la vie est, au point de vue symbolique, aussi absurde que l'inverse ; que la préscience du réveil de l'Orient se trouvait intégralement dans Matgioi qui donna également à Guénon ses préjugés sur le boudhisme : Matgioi avait d'ailleurs prévu l'invasion de la science occidentale et s'en réjouissait tandis que Guénon a condamné formellement les nouvelles tendances de l'Orient moderne, notamment aux Indes ; que « l'expression démarche centrifuge » appliquée à la vie de Guénon par M. Luc Benoist est tout à fait inadéquate ; que se féliciter de son influence politique et prétendre qu'il rejetait par avance toute compromission terrestre est parfaitement contradictoire...

Par ailleurs, quelques affirmations constituent de grossières falsifications : nous n'avons jamais écrit que nous limitions aux différents cercles de personnalités fréquentées ou à une formulation occasionnelle la pensée de Guénon. Nous avons mis le terme « autodidacte » dans la bouche des détracteurs de Guénon : M. Luc Benoist qui n'en est pas à ça près, nous prête le propos. Il récidive avec : « les faiblesses et les contradictions d'une argumentation qui enlèvent toute signification à sa pensée » ; cette citation appartient également aux détracteurs de Guénon et non pas à nous. D'autres citations, artistement découpées, perdent toute signification, ainsi pour la conclusion : « les accidents de la vie ne préjugent pas de la valeur de l'intuition ni de la justesse du raisonnement, » le membre de phrase retiré au milieu, dans une intention évidente, est : « inversement l'intuition intellectuelle n'a pas donné à Guénon une règle de vie pour toutes ». Cette phrase était inséparable de la suivante : « l'intuition, le raisonnament et le genre de vie prennent leur signification globalement par rapport à une recherche d'unité ».

Pour le terme « opportuniste », il a été utilisé dans le contexte suivant : « cette recherche permanente dans

l'œuvre ne coexiste avec son aspect hiératique que par l'incompréhension du monde et cette incompréhension est elle-même un signe dont l'écoute alimente l'argumentation et justifie les prises de position ; Guénon est un opportuniste qui prend ses références dans le domaine du sacré ».

Enfin, parce que Guénon a dénonçé en son temps Bergson, Taine et la mentalité profane trente ou quarante ans plus tard, M. Luc Benoist l'applique mécaniquement à notre travail, où a-t-il trouvé que nous nous inspirions de Taine, que notre intuition était « sans doute » bergsonnienne » et que le point de vue traditionnel nous paraissait « re-sans doute » une superstition périmée ?

Tant d'inconséquence et de légéreté dans ce qui aurait voulu être une défense de René Guénon contre une attaque d'ailleurs imaginaire fait penser au pavé de l'ours et les confusions entretenues tout au long de ce « compte-rendu » entre l'intellectuel et le spirituel rappellent ce « matérialisme transposé » dénoncé par René Guénon lui-même.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'assurance de ma considération distinguée.

Note de la Rédaction

Nous avous communiqué cette lettre à M. Luc Benoist qui nous a déclaré qu'il n'avait aucune modification á apporter à sa critique.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 11-1972